آنا ماري شيمل

الأبعاد الصوفية في الإسلام

وتاريخ التصوّف



منشورات الجمل

آنـا ماري شيمل

الأبعاد الصوفية في الإسلام
وتاريخ التصوّف

ترجمة
محمد إسماعيل السيد
رضا حامد قطب

منشورات الجمل

آنا ماري شيمل (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣) مستشرقة ألمانية وأستاذة للثقافات الاسلامية والهندية في جامعتي هارفرد وبون. لها العديد من المؤلفات والترجمات عن اللغات الشرقية. صدر لها عن منشورات الجمل: **أحلامُ الخليفة** (٢٠٠٥).

محمد إسماعيل السيد مواليد ١٩٦٧، بأولاد يحي قبلي، بسوهاج مصر. خريج جامعة الأزهر، من قسم اللغة الألمانية عام ١٩٩٢، ماجستير في الدراسات الإسلامية والعربية (الاستشراق) من جامعة بوخوم بألمانيا.

رضا حامد قطب مواليد ١٩٧٢، الفيوم، مصر. خريج جامعة الأزهر، قسم اللغة الألمانية عام ١٩٩٥، ماجستير في الترجمة من قسم اللغة الألمانية بكلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر ٢٠٠١، باحث في مرحلة الدكتوراة بجامعة بوخوم بألمانيا.

Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam

آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف

ترجمة: محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب

الطبعة الأولى

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany

Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763

E-Mail: KAlmaaly@aol.com

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Institut gefördert

مقدمة

الكتابة عن الصوفية (Sufismus) أو الروحانيات (Mystik) في الإسلام تكاد تكون مستحيلة، فمن أول خطوة يخطوها سالك هذا الطريق يرى أمامه تلالا ممتدة وهضاباً وعرة، لا يزداد بالسير فيها إلا استصعاباً للوصول إلى أي غاية، فيقف عند شعراء الصوفية من الفرس متلكئاً في واحة حدائق أزهارهم، أو يحاول تسلق القمم الثلجية لجبال التأملات الفلسفية النظرية، أو يبقى في سهول العامة وتعظيمهم للأولياء، أو يحاول أن يأخذ برسن راحلته إلى صحراء لا متناهية من الكتابات النظرية عن طبيعة التصوف وعن ذات الله وعن جوهر العالم، أو ربما يكتفي بإلقاء نظرة على الطبيعة وبالاستمتاع بجمال القمم العالية تغسلها أشعة الشمس في صباح باكر أو تتلون بحمرة الشفق في مساء بارد؛ أما أقصى الجبل حيث موطن طائر «السيمورغ» الصوفي فلن يصل إليه على كل حال إلا بعض من النُّخبة، ثم يدركون أنهم لم يصلوا إلا لما يجول في خاطرهم.

ولذا فإن من بدأ بحثه في الصوفية بتتبع بعض خطوطها الأساسية من الناحية التاريخية وبالكشف عن بعض ظواهرها لا يأمل في الوصول إلى نتيجة مرضية تماما؛ والأسهل من ذلك كله التركيز على بعض الجوانب وإغفال ما عداها؛ فما كتب في ذلك من مصادر بلغات شرقية وغربية مطبوعة ومخطوطة لا يمكن حصره، ومازالت الدراسات تتدفق في سرعة متوالية، يستحيل معها التمكن من عرض الموضوع عرضاً شاملاً.

وقد حثني تلامذتي في هارفارد أن أجمع ملاحظاتي التي كانت بمثابة ركائز لبعض الدورات الدراسية عن التصوف، وهي ملاحظات مأخوذة من مصادر علمية وتجربة شخصية، ولكنني تخليت عن قصد عن بحث الجوانب الاجتماعية، وقد ساعدني على إصدار هذا الكتاب على مدى سنوات طوال كثير من الأصدقاء، خاصة فى تركيا وباكستان، ثم في الهند وأفغانستان ـ

وأحيانا كان ذلك بإبداء ملاحظات تأتى من قبيل الصدفة. هؤلاء جميعاً أقدم لهم الشكر على مساعدتهم.

ظهرت الطبعة الإنجليزية الأولى فى عام ١٩٧٥ عن دار نشر جامعة كارولينا الشمالية؛ ومنذ ذلك الوقت كانت مدينة تشابل هيل Chapel Hill كذلك مسرحاً لعدة طبعات؛ وقد استخدم الكتاب للدرس والقراءة. وعندما اختمرت فكرة إصدار طبعة ألمانية قررت القيام بالترجمة بنفسي، وقد أصدرت دار نشر صغيرة في مدينة آلن Aalen في عام ١٩٧٩ الطبعة الألمانية فى شكل كتيب، لكنها لم تلق حظاً وافراً. أما الطبعة النهائية التى هي بين أيدينا الآن فقد روجعت فيها كل الفصول وزيدت في ضوء الخبرات الجديدة طبقاً لموضوعاتها، كما ألحقت بها قائمة المراجع في شكلها النهائي وأضيفت إليها بعض الصور والإبداعات الخطية.

وهذا الكتاب عن «تاريخ التصوف» يعنى عناية كبرى بالجانب الفني في التصوف وتعبيراته الغنية في الشعر، كما أضيفت للطبعة الألمانية نصوص تكميلية، وقد قامت المؤلفة بترجمة كل ما ليس مترجماً من الأشعار.

كما أُخِذت من باب التيسير طريقة كتابة الألفاظ العربية وغيرها من الطبعة الإنجليزية، ولم يكن هناك عناية بكتابة الأعلام والمصطلحات في لغة لاتينية علمية دقيقة إلا في الكشاف الخاص بها. وأتوجه بشكري الخاص للسيدة أنّي بويمان Anni Boymann من ماربورغ على إعدادها أصل المخطوطة وتصحيحها إياها.

هارفارد، خريف ١٩٨٥

آنا ماري شيمل

مفهوم التصوف

نشرت في السنوات الأخيرة كتب عديدة عن موضوع التصوف والروحانيات في التراث الإسلامي، يختلف كل منها عن الآخر في المنظور الذي يعالج منه القضية؛ فظاهرة ما يسمى بالتصوف ظاهرة متسعة المجال، شاسعة الأبعاد، بحيث لم يستطع أحد أن يصل إلى أن يحيط بها وصفاً؛ ومثل من أراد أن يصف التصوف كمثل العمي الذين تحسسوا فيلاً فوصفوه حسبما وقعت عليه أيديهم من أجزاء جسمه، فأتى وصفهم مرة أنه عرش ومرة أنه مروحة والأخرى أنه نرجيلة، ولم يستطع واحد منهم أن يتصور ذلك الحيوان على كامل هيئته[١]. ومصطلح الصوفية Sufismus أو التصوف Sufik هو اللفظ المستخدم للروحانيات "Mystik" في الإسلام؛ ولمعرفة المراد من كلمة Mystik علينا أن ننظر أولا إلى مضمونها؛ فمن نظر في الجذور اللغوية لكلمتي mystischو Mysterium استنتج دلالتهما على شيء مفعم بالأسرار، لا يمكن بلوغه بالوسائل العادية أو بالمجهود العقلي؛ فهاتان الكلمتان مشتقتان من الكلمة اليونانية mycin بمعنى إغلاق العينين.

إن التصوف Mystik يوصف بأنه «أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها»، وبمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة «حكمة» أو «نور» أو «عشق» أو «عدم»[٢].

---

(١) (المثنوي ٣: ١٢٥٩. ٦٨) اقتبس القصة جلال الدين الرومي من سلفه السنائي، انظر: F. MEIER: Zur Geschichte von den Blinden und dem Elefanten, S. 174، كما كتب جون غ. ساكس Jon G. Sax في القرن الثامن عشر «حكاية هندوسية» عنوانها «The blind men and the Elephant». واستخدم تلك الصورة أيضاً الشاه ولي الله الدهلوي (ت ١٧٦٢)، وفي قصته حاول العميان وصف الأجزاء المتفرقة التي طالوها من إحدى الأشجار (أنظر: لمحات، ص ٤)

(٢) تعتبر مقدمة أيفيلين اندرهيل Evelyn Underhill، وعنوانها: Mysticism: A Study in the Nature and Development of men's Spiritual Consciousness (1911)، أحسن ما كتب فب هذا الصدد، وكذلك ترجمتها إلى الألمانية لهيلينة وهيرمان ماير. بينفي Helene und Hermann Meyer-Benfey. في عام (١٩٢٩).

إن هذه المسميات تظل في أحسن حالاتها مجرد معالم في الطريق، لأن «الغاية» عند المتصوفة حقيقة لا يمكن وصفها، ويمتنع إدراكها أو التعبير عنها بالمدارك والأساليب العادية؛ فلا الفلسفة قادرة على أن تحيط بمفاهيمها ولا العقل، بل بصيرة القلب «الغنوصية» هي التي تجليها؛ إن الأمر يتطلب تجربة روحانية، لا صلة لها بالمناهج الفكرية أو العقلية؛ وهي تجربة إن سلكها المريد في بحثه عن الحقيقة المذكورة يهتدي بنور داخلي، يزداد كلما تحرر من تعلقه بهذا العالم، وكلما صقل مرآة قلبه، كما يقول بذلك المتصوفون. ولا يمكن أن يصل المريد إلى درجة الكشف المطلق via illuminativa التي يُوهب فيها الحب والمعرفة الباطنية إلا بعد وقت طويل من التطهر ـ المعروف بـ via purgativa في التصوف المسيحي، وربما يصل بعد ذلك إلى أسمى المطالب الصوفية على الإطلاق، ألا وهو التوحد مع الذات الإلهية. unio mystica ذلك التوحد يمكن اكتسابه، ويُعرف باتحاد الحب أو بأنه مشاهدة الذات الإلهية visio beatifica، عندما تبصر الروح كل ما في الوجود مدعومة بنور الله السرمدي، ويمكن وصفه أيضاً بأنه «كشف حجاب الجهالة»، ذلك الحجاب الذي يعوق توحد الذات والمخلوق.

فالتصوف يمكن أن يُعرّف بأنه «حب المطلق»، فبذلك الحب يتميز التصوف الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى؛ وحب الإله يجعل المريد يتحمل كل الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبه ويطهره، بل ويجعله يتلذذ بها؛ وذلك الحب يُمَكِّن قلب المحب من الاتصال بالحضرة الإلهية «كالصقر يحمل صيده بعيداً»[1] ويجعله يغيب عن حاضره.

تلك الأفكار البسيطة توجد في كل أنواع التصوف. وقد حاول متصوفون من شتى الأديان شرح خبراتهم الصوفية في ثلاثة أنماط، أولها البحث المتواصل عن الله، ورُمز إليه بصورة طريق يجب على السائح أن يسلكه صعوداً، كما عُبّر عنه بصور بلاغية عديدة كالتدرج والارتقاء أو معراج الروح. وثانيها ما عُبر عنه بتربية النفس بالابتلاءات وتنقيتها بأنواع الآلام، كما عُبّر عنه بصورة من فن تنقية الذهب

(١) (الديوان الكبير ٦٤٩)

أو غيره من فنون العلوم الطبيعية المشابهة، كما يلي: إن أكبر أحلام البشرية منذ القدم بأن يحولوا معدناً غير نفيس ذهبا، وها هو يطبق الآن على النفس فيتحقق.

وثالثها إشارات اقتُبست من الحب الإنساني عُبّر بها عن لوعة المحب وشوقه إلى التوحد. وكثيرا ما تأتي أشعار المتصوفين معبّرة عن تأرجح عجيب وتَخبُّط، فتخلط أحياناً بين الحب الإلهي والحب الإنساني خلطاً يدعو للحيرة.

وعلى الرغم من أن التجربة الصوفية تشابهت أوصافها، إلا أنه من الأفضل الفصل بين نمطين رئيسيين منها، أولهما «صوفية اللاحدود»، وثانيهما «صوفية استبطان الذات»، وخير مثال للنمط الأول وأوضحه يتمثل في الأفلاطونية وفي النصوص الدينية الفيدانتية الهندوسية وعلى الأخص في فلسفة شان كرا، وتتشابه مع هذا النمط بعض تيارات الصوفية التي تطورت تحت تأثير فكر ابن عربي، والتي يعرف فيها الله بأنه «وجود كل الوجود» بل أحيانا بأنه «العدم»، لأنه لا يمكن وصفه من خلال أي نوع من التفكير المحدود، فالذات الإلهية لا متناهية، وبلا زمان، وبلا مكان، وهو الوجود المطلق، وهو الحقيقة المطلقة، أما العالَم فإنه، على العكس من ذلك، له واقع محدود وهو يستمد وجوده المحدود من الوجود الإلهي المطلق، ويرمز إلى الألوهية في ذلك ببحر لا حدود له، تذوب النفس الإنسانية فيه مثل القطرة، أو بصحراء تتجدد رمالها، غير أنها تخفي حقيقة عمقها، أو بالماء يتبلور منه العالم مثل الثلج، وقد كان هذا النوع من التصوف موضع هجوم الأنبياء والإصلاحيين لأنه يبدو أنه ينفي قيمة الشخصية الإنسانية، كما أنه يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد في مذهب وحدة الوجود، أو الواحدية[١]، ويمثل بذلك الخطر الأعظم على مسئولية الإنسان، وقد اعتبر متصوفون نصارى ومسلمون فكرة انبثاق الخلق عن الذات العليا، على خلاف مفهوم خلق الله للكون جملة واحدة creatio ex nihilo تتنافي مع تعاليم الإنجيل والقرآن؛ وعلى العكس من ذلك فيما يُطلق عليه استبطان الذات من التصوف، فإن العلاقة بين الإنسان وبين الله تعتبر علاقة مخلوق بخالق، أو هي مكانة العبد في حضرة سيده، أو موقف محب في لهفة إلى حبيبه، وهذا النوع من الفكر سائد في الاتجاه الصوفي.

---

(١) وهو المذهب الفلسفي الذي يقول بانبثاق الكل من واحد، أي أن أصل جميع الخلق وكل الوجود ذات واحدة (المترجم).

إلا أن كلا نمطَي الخبرة الصوفية هذين لا يسلمان من الخلط إلا في القليل النادر؛ وخاصة فيما يخص الشعر الصوفي، فإن الشاعر يصف الذات الإلهية بكلمات تنم عن خالص حب، ثم بعد ذلك بقليل يستخدم تعبيرات لا نجد لها مرجعية إلا مذهب وحدة الوجود.

أيسر من ذلك التفريق بين اتجاهي «الإرادية»[1] و«الغنوصية»[2] في الخبرة الصوفية، فالصوفي معتنق الإرادية يريد أن يصل إلى «التخلق بصفات الله» كما ورد في الحديث النبوي؛ فهو يبتغي توحيد إرادته مع إرادة الله توحيداً تاماً، وبذلك يخرج من المشكلة النظرية في معرض التفريق بين الجبر والاختيار، ويمكن اعتبار هذا النوع من التصوف طريقة حياة عملية. أما المتصوف ذو الاتجاه الغنوصي فيبحث عن تعميق معرفته بالله، ويحاول التعرف على تركيبة الكون أو عن درجات الوحي الإلهي، رغم أن الإطلاع على ذات الله لا يتسنى لأحد. أو لم يُحذر حتى ذو النون (ت ٨٥٩) الذي يعد أحد السابقين في نظريات المعرفة أو الغنوصية قرناءه قائلاً: «التفكير في ذات الله جهل، والإشارة إليه شرك، وحقيقة المعرفة حيرة»[3]، ولكن رغم هذه الحيرة فقد أدى المذهب الغنوصي إلى بناء أنظمة وجودية فلسفية، مال معتنقوها إلى رؤية كل جانب من جوانب التصوف في ضوء نظرياتهم الخاصة، وأحياناً إلى تجاهل التجربة البديهية «تجربة استغراق المحب»، وكلا الاتجاهين لهما تمثيل متكافئ في التصوف الإسلامي، وهما في العصر الحديث غالباً ما يلتقيان أو يختلفان.

وفي الوقت الذي نشأ فيه التصوف عرف الصوفية كلا الطريقين، فقد قال الهجويري (ت ١٠٧٠) في «مقامَي «القرب» و«التبجيل» ما يلي:

فرقٌ بين مَن احترق مِن جلاله في نار حبه، وبين مَن استنار بجماله في نعيم المشاهدة

---

(١) مذهب فلسفي يقول بأن الإرادة هي أساس الوجود والحياة الروحية (المترجم).

(٢) كلمة يونانية gnosis معناها «معرفة» أو «حُكم»، والغنوصية مذهب كلامي قديم في المسيحية يبحث عن معرفة الله (انظر كلمة gnosis في قاموس فارِش Wahrig الألماني، المترجم).

(٣) (نفحات الأنس ٣٤)

وهناك فرق بين مَن يتفكر في الأفعال، وبين مَن تحير في الجلال: فواحد من هذين يكون رديف الخلة، والآخر قرين المحبة[1].

وهنا نذكر بالفرق الذي فرقه الجامي بين نوعين من التصوف في مراحله المتطورة:

ومنهم من أخرجه الفضل والعناية الأزلية أخرجتهم بعد الاستغراق في عين الجمع والتوحيد من بطن حوت الفناء، إلى ساحل التفرقة وميدان البقاء، حتى يدلوا الخلق إلى النجاة والدرجات.

وآخرين ما صاروا مأمورين بدعوة الخلق والإرشاد، فبقوا في بحر الجمع مستغرقين وصاروا في بطن الحوت عدماً، فما كان لهم خبر ولا إخبار، ولم يصلوا إلى ساحل التفرقة وناحية البقاء[2].

وتفريق علم الأديان الحديث بين النمط النبوي والنمط الصوفي في التجربة الدينية يبدو واضحاً في وصف الجامي لنوعي التصوف بأن أحدهما يُمثل انقطاعاً تاماً عن العالم ولا يعتني إلا بتهذيب النفس من خلال فرار «الواحد إلى الواحد»، وثانيهما يعود من تجربته الصوفية ويكون في حالته الروحية العالية قادرا على هداية غيره إلى طريق الحق.

ويستطيع المرء أن يدنو من ظاهرة التصوف بانتهاج عدة سبل. ويبدو من المستحيل تحليل الخبرة الصوفية بذاتها لأن الكلمات لا يمكن أن تسبر أغوار هذه الخبرة أبداً، حتى أدق التحليلات النفسية لها محدوديتها بشأنها، «فالألفاظ تظل على الشاطئ» كما يقول الصوفيون. ومن الأسهل فهم الصوفية من خلال تحليل بنيتها، وقد بين العلامة الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin في أعماله عن ابن عربي إلى أي مدى يمكن أن يؤدي البحث في بنية النظام الفلسفي الصوفي. ويمكن أن تساعد تحليلات لغة التصوف وتطور «المعجم الصوفي» (لويس ماسنون Louis Massignon ومنذ عهد قريب عند بولص نويا Paul Nwyia) على رفع الستار عن مرحلة تكوين الفكر الصوفي، بما فيها الرموز والصور التي يستخدمها الصوفيون

(١) (كشف المحجوب ٣٧٣)

(٢) (نفحات الأنس ٨ - ٩)

ويحللونها ويبحثون فيها، وكيف يتداخل بعض تلك الرموز والصور في بعض. كما تمهد تلك الدراسات الطريق أمام أبحاث أخرى عن إسهام التصوف في تطور اللغات والآداب والفنون الإسلامية.

ولأن التصوف مبني على مبدأ الذوق فإن المناهج المختلفة للتربية الروحانية والرياضات المتبعة في الطرق الصوفية والدرجات النفسية للترقي وتكوين الطرق ودورها الاجتماعي والحضاري تفتح مجالاً مهماً ومثمراً لأبحاث متواصلة، ومما هو جدير بالذكر هنا أبحاث عالم الدراسات الإسلامية السويسري فرتس ماير Fritz Meier.

وقد كان موقف العلماء الأوروبيين من ظاهرة «التصوف الإسلامي» متفاوتاً، وأول اتصال بالأفكار الصوفية كان في العصور الوسطى؛ فإن أعمال المتصوف والفيلسوف الكاتالاني رامون لول Ramon Lull (ت ١٣١٦) تبدو لها آثار جديرة بالملاحظة تفيد اهتمامه بالأدب العربي الصوفي، وقد كانت أول شخصية من السيرة الصوفية عرفتها أوروبا هي رابعة العدوية ناسكة القرن الثامن العظيمة التي جاء بقصتها إلى أوروبا في أواخر القرن الثالث عشر جوينفيل مستشار الملك لويس التاسع، كما ظهرت شخصية رابعة مرة أخرى في دراسة صوفية فرنسية عن الحب الصادق في عام (١٦٤٠)، كما أن إحدى الحكايات التي تحدثت عنها أعيدت مراراً وتكراراً في القصص الألماني والإنجليزي، آخرها ما كتبه ماكس ميل Max Mell في قصته القصيرة Die schönen Hände «الأيدي الجميلة».

كما حكى بعض الرحّالة الذين زاروا بلاد المشرق في القرنين السادس عشر والسابع عشر عن رقصات الدراويش وعن عجائب المنتحبين (الرفاعية) خاصة، والتي جذبت إليها بعض الزائرين؛ وقد نشر أول عمل صوفي مكتوب بالعربية للمرة الأولى في عام ١٦٣٨، وكان ذلك العمل عبارة عن قصيدة شعر للشاعر المصري ابن الفارض (ت ١٢٣٥) نشرها العالم فابريتسيو Fabricius من مدينة روستوك وحاول أن يترجمها.

غير أن المصادر العربية كانت أقل حظاً من المصادر الفارسية الكلاسيكية التي أصبحت المصدر الرئيسي لتعريف أوروبا بالتصوف، فكان كتاب «بستان الورد» للسعدي الذي ترجمه آدم أولياريوس Adam Olearius سنة ١٦٥١ إلى

الألمانية كتاباً محبباً إلى نخبة المثقفين الألمان، وبعد مائة عام انتشر الشعر الفارسي على يد السير وليام جونس فون فورت ويليام من كالكوتا William Jones von Fort William, Calcutta، الذي ترجم بالإضافة إلى ذلك كثيرا من النصوص السانسكريتية، وتدين له أوروبا بالفضل في قيامه بأول ترجمات من ديوان حافظ إلى اللاتينية، وقد كان لآراءه في طبيعة الشعر الصوفي أثراً على كثير من مستشرقي المدرسة البريطانية، ورغم ذلك قد نجد في بعض الأعمال التي كتبت عن التصوف الإسلامي في القرن التاسع عشر أفكاراً شديدة الغرابة صيغت بطريقة متخبطة، وكان التصوير الشعري عند حافظ، والذي كان للأسف يُأخذ غالباً على ظاهر معناه، هو الذي شكل تصور الأوروبيين عن التصوف.

وتم في القرن التاسع عشر طبع العديد من الأعمال والمصادر التاريخية عن تاريخ الصوفية، مما مكن العلماء تدريجياً من الحصول على تصور أفضل عن بدايات وتطور التصوف الإسلامي، لكن معظم المصادر الأولى التي تمت طباعتها كانت تقريباً من حقب متأخرة ونادراً ما كانت تتضمن معلومات أكيدة عن أول ظهور للحركات الصوفية، لذلك اتفق معظم العلماء على أن التصوف نبتة غريبة في صحراء الإسلام لأن حقيقة الدين الإسلامي لم تكن معروفة بشكل جيد ولم تقدر حق قدرها، فلم يكن أحد يستطيع أن يتصور أن تخرج من عباءة الإسلام حركة روحية سامية[١].

---

(١) أهم المصادر هي:

A. J. Arberry: Sufism: A Account of the Mystic of Islam (1950) والذي تناول الحقبة الكلاسيكية للتصوف

M. Molé: Les Mystiques Musulmans (1965)

ويعد أحسن مدخل وأقصره في تاريخ التصوف ومغزاه هو J. C. Anawati/L. Gardet: Mystipue Musulmane (1961)، دراسة دقيقة عن العصر الأول وعن ممارسات الصوفيين من وجهة نظر عقائدية كاثوليكية

قارن أيضاً: L. Gardet: Expériences mystiques en terre non-chrétienne (1953), Cyprian Rice: The Persian Sufis (1969) الطبعة الثانية، وهو كتاب جدير بالقراءة عن التجربة الصوفية

Fritz Meier: Vom Wesen der islamischen Mystik (1943) وهو كتاب صغير لكنه مهم يركز على أهمية الذوق في التصوف تركيزا خاصا

R. Gramlich: Die Schiitischen Derwischorden (٣ مجلدات) ويعطي فكرة رائعة عن تاريخ الصوفيين الفارسيين وحياتهم الفكرية، وجذور معتقداتهم،

وكان أول كتاب مختصر عن الصوفية قد خط بريشة عالم الدين البروتستانتي الألماني ف. أ. د. طولوك F. A. D. Tholuck، الذي نشر في عام ١٨٢١ وهو في الحادية والعشرين من عمره كتاباً بعنوان: Sufismus sive theosophia persarum panteistica «التصوف، أو فلسفة وحدة الوجود الفارسية»، وبعدها بأربعة أعوام نشر كتابا آخر بعنوان: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik «باقة زهور من تصوف الشرق»، وقد كان طولوك المؤمن البروتستانتي والرافض للتصوف يعتقد أن أصل التصوف الإسلامي وضعه محمد نفسه، وأنه مشروح من خلاله، والدهشة حيال هذا الرأي الصائب تزداد بدرجة كبيرة إذا ما نظرنا إلى المخطوطات التي استخدمها طولوك والتي ترجع إلى مؤلفين مختلفين وفترات زمنية متفاوتة.

وقد وُضعت في العقود التالية لطولوك مجموعة من النظريات عن نشأة التصوف، كما بين أ. ج. أربري A. J. Arberryفي دراسته المثمرة[١]، ولا يتسع المقام هنا إلا أن نذكر القليل منها:

كان من رأي إ. هـ. بالمر E. H. Palmer في كتابه Oriental Mysticism «التصوف في المشرق» الذي نشر في عام ١٨٦٧ أن «التصوف هو نتاج تطور الدين الأول لدى الجنس الآري»[٢]، ولم يكن هذا الطرح مستهجناً لدى بعض العلماء الألمان في العصر النازي، كما ساد الرأي القائل بأن التصوف هو تطور للفكر الفارسي في الإسلام؛ بلا شك كانت بعض أفكار التصوف الفارسي سائدة لعدة

S. H. Nasr: Ideals and Realities of Islam (1966) ويتضمن بعض الملاحظات الهامة عن الجوانب الفارسية في الصوفية، والتي عولجت بتعمق أكثر عند نفس المؤلف في Sufi Essais (1972) Inayat Khan: The Sufi Messege، وهي تحليل حديث للتصوف

كما نشر دكتور ج. نورباخش J. Nurbakhsh في السنوات الأخيرة عدد من الأبحاث الصغيرة والجديرة بالقراءة عن بعض قضايا التصوف.

(١) A. J. Arberry: An Introduction to the History of Sufism (1942)

(٢) A. H. Palmer: Oriental Mysticism (1867)، ويعتبر كتاب غير وافي لكن به بعض المواضع الشيقة، ويعتبر كذلك كتاب

J. P. Brown: The Dervishes (1868) مصدر غير علمي بمعنى الكلمة لكنه يقدم معلومات عن مصادر علمية مهمة، على العكس من ذلك لا زالت تعتبر كل أعمال ر. أ. نيكلسون مصدرا شاملا لكل محاولة بحثية تالية، بالرغم من أن كتاب The Mystics of Islam (1914) لا يقدم جديدا في بعض فصوله.

قرون، والتي صاغت بدورها بعض أنماط الحياة في الجانب الشرقي من بلاد الإسلام بصفة خاصة، وقد ذكر كل من هـ. كوربان و س. ح. نَصر ذلك أيضاً.

وذكر كثير من كبار العلماء وخصوصاً في بريطانيا تأثير الأفلاطونية المحدثة في التصوف، ولا ينكر أحد أن الأفلاطونية المحدثة انتشرت في بلاد الشرق انتشاراً واسعاً، فقد ترجم كتاب Theologie des Aristoteles «لاهوت أرسطوطاليس» إلى العربية في عام ٨٤٠ (وما هو في الواقع إلا شرح بروفيريوس Prophyrius لأفلوطين، المسمى بالتاسوعات)، وقد انتشرت الأفلاطونية المحدثة انتشاراً فعلياً، كما أثبت ذلك ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson في مقدمته المشهورة لمختاراته من أشعار جلال الدين الرومي (١٨٩٨)، وهي مقدمة سبقت سلسلة طويلة من كتبه عن تاريخ الصوفية، تلك الأعمال التي لا غنى عنها لكل من أراد أن يبحر في هذا المجال، وقد كان نيكلسون على علم بأن اتجاهات الزهد الأولى في الإسلام يمكن ربطها بسهولة بجذورها الإسلامية وأن ظاهرة التصوف في الإسلام هي نتاج إسلامي محض، ولأن الإسلام نفسه قد نشأ في منطقة سادت فيها المعتقدات الشرقية القديمة والمعتقدات المسيحية والأفلاطونية الجديدة، فربما يكون قد خضع في طوره الأول لبعض التأثيرات الثانوية، ومن الطبيعي أن نرى اهتمام أي عالم أوروبي بالبحث عن التأثيرات المسيحية (مثل أدالبيرت ميركس Adalbert Merx و أ. ج. وينسينك A. J. Wensinck ومارغريت سميث Margret Smith) فقد حاول هؤلاء الكشف عن علاقات النساك المسلمين الأوائل بالرهبان والنساك الأوائل من المستوطنين النصارى السيريانيين، وأفضل الأعمال في هذا المجال كتبها القس السويدي تور أندريه Tor Andrae الذي ندين بالفضل لدراسته الكلاسيكية عن تطور قدسية محمد في التصوف الإسلامي.

والأكثر من ذلك صعوبة هو حل معضلة التأثيرات التي جاءت من التعاليم اللادينية في الشرق الأدنى[1]، فقد مال بعض العلماء ـ وما يزالون ـ إلى الاعتقاد

---

(١) أنظر: Goldzieher: Materialien zur Entwiccklungsgeschichten des Sufismus (1899)
R. A. Nicholson: A Historical Enquiry Concerning the Origin and Devolopment of Sufism (1906)
R. Hartmann: Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus (1915)
A. Schimmel: The Origin and Early Development of Sufism (1958)

بوجود تأثيرات هندوسية على بدايات التصوف، وقد كان أ. فون كريمر A. Von Kremer (1868) و ر. ب. دوزي (1869) R. B. Dozy أول من قال بهذه النظرية، ثم اتبعهما في ذلك م. هورتين M. Horten في القرن العشرين، غير أن أبحاثه على كثرتها لم تثبت بالدليل القطعي إمكانية وجود مثل تلك التأثيرات في بدايات التصوف، كتلك التي نراها في أطواره اللاحقة[١].

وتعتبر التأثيرات التركستانية، وبالأخص البوذية، كما أوضح ريتشارد هارتمان Richard Hartmann، أكثر أهمية من التأثيرات الهندوسية بالنسبة لبدايات التصوف الإسلامي، وقد سبقه إغناتس غولدتسيهر Ignaz Goldzieher بالإشارة إلى التشابه بين القصص الإسلامي الصوفي والقصص البوذي، ولكنه من الممكن إرجاع هذا التشابه إلى المصادر الرئيسية، أي إلى كتب الأساطير الهندية الهيتوباديشا Hitopadesa والبانتشاتنترا Panchatantra[٢] التي ترجمت إلى لغات شرقية مختلفة قبل الإسلام وبعده، ويُذكر في الوقت الحالي دور تركستان خاصة من قبل بعض المتصوفين الأتراك الذين يميلون إلى إبراز أهمية النمط الصوفي التركي وهو النمط الذي ينتمي إلى التصوف القائم على فكرة وحدة الوجود ويرى أن الله هو الفناء الإيجابي، لكن تلك التعميمات لها خطورتها دائماً. حتى إمكانية إثبات ما إذا كان الشرق الأقصى له تأثير على الإسلام قد تمت مناقشتها، وقد كان عمر فروخ أول من أراد أن يثبت الآثار الطاوية، كما تكلم العالم الياباني ت. إزوتسو T. Izutsu عن تشابهات بين البناء الفكري للعقيدة الطاوية وبين نظام ابن عربي.

وسيرة متصوف واحد وأعماله قد تشغل حياة باحث بأكملها، وخير مثال على ذلك عمل لويس ماسنيون عن الحلاج «شهيد الحب الإلهي»، وهناك كذلك رائعة هيلموت ريتر Hellmut Ritter «بحر الروح»، الذي تناول الشاعر الصوفي

---

(١) يمكن الرجوع وبحذر إلى: Max Horten: Indische Strömungen in der islamischen Mystik (1927-28)

و Der Sinn der islamischen Mystik (1927)، وكذلك بقية مؤلفاته عن التصوف؛

R. C. Zaehner: Hindu and Muslim Mysticism (1960) تعد دراسة شيقة وموثقة توثيقا ممتازا، لكن المؤلف يبالغ في التأثيرات الهندوسية.

(٢) المصدر الرئيسي لكتب كليلة ودمنة العربية (المترجم).

الفارسي العطار، والذي يعد نتاجاً للتواصل الرائع بين بحث فلسفي دقيق ووعي ديني حساس. من ناحية أخرى فإن دراسة واحدة لموقف معين من مواقف التصوف، مثل كتاب بنيديكت راينرت Benedikt Reinert عن التوكل على الله من الممكن أن تتعرض للجوانب المختلفة لمرحلة واحدة من مراحل الطريق الصوفي وأن تلقي الضوء على العديد من المشاكل المتشابكة.

ويمكننا أن نركز على تاريخ التصوف متخذين بذلك منهجاً تاريخياً تتابعياً أو أن نبحث أموراً متكررة متوازية في مناهج التصوف الإسلامي وصياغاته الأدبية وتجاربه الروحانية، وكيفما كان الطريق الذي نسلكه لا بد أن نعرف أنه يومياً يكشف الستار عن مخطوطات جديدة[١]، والمكتبات في الدول العربية وكذلك في الغرب تذخر بمؤلفات لا حصر لها يمكن أن تلقى الضوء على مشكلة بعينها أو على طبيعة شخصية ما؛ ولذلك فإن التعميم أصبح مستحيلاً[٢]، لأن المادة العلمية المكتوبة بلغات إسلامية مختلفة تصبح بدون هذه المصادر كبيرة جداً، ولذلك فإن هذا الكتاب ليس بإمكانه سوى أن يلقي نظرة عابرة على التصوف من منظورات معينة، وحتى هذا فهو ممزوج بحب المؤلفة الشخصي للشعر الصوفي الذي كان ينشد في إيران وفي مناطق واسعة متأثرة بالحضارة الفارسية.

---

(١) للاطلاع على هذه المشكلة انظر: Fritz Meier: Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik (1967)

(٢) لا بد من الاطلاع على كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزي (القاهرة ١٣٤٠ هـ، ١٩٢١) الذي ترجم بعضه د. س. مارغوليوس D. S. Margoliouth تحت عنوان: The Devil's Delusion، والذي يتضمن من بين ما ورد فيه هجوما عنيفا على الصوفية المريضة، كما صدرت بعد الحرب العالمية الثانية مجموعة مهمة من الأعمال العربية والفارسية عن التصوف وتضمت وجهات نظر جديدة، ومن بين الأعمال الفلسفية عن النصوص الصوفية ينبغي ذكر الأعمال التالية:

J. Pederson: Muhammedansk Mystik (1923)

Margret Smith: The Sufi Path of Love (1931)، و Readings from the Mystics of Islam (1950)

M. M. Moreno: Antoloia della Mistica Arabo-Persiana (1951)

E. Dermenghem: Vies des saints musumans (1942)

V. Vacca, Vite e detti di santi Musulmans (1924) وهو ترجمة لكتاب الشعراني «الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية» (المترجم)

A. Schimmel: Gİrten der Erkenntnis (1982)، وسوف تذكر كل دراسة في موضعها.

كيف فسَّر الصوفيون أنفسهم كلمة «تصوف»؟

لا ننسى أن كثيراً من النصوص توحي باحتوائها على معاني عقائدية أو فلسفية عميقة وهي لا تعدو أن تكون تلاعباً بالألفاظ، فبعض الملاحظات الواردة في النصوص القديمة قد ذكرها مشايخ الصوفية شطحاً، لإدهاش السامع، أو لفتح باب الحوار، أو لإرباك الفكر المنطقي، بحيث ينجلي في أذهان السامعين التصور اللامنطقي للمعنى الحقيقي لتعبير ما أو لحالة صوفية معينة؛ والإجابة على المفارقات التى تتضمنها مثل تلك الأقوال يمكن أخذها مما يحدث من تنوير مفاجئ للبصائر بالفكرة، وقد يفسر هذا إعطاء المشايخ إجابات مختلفة على سؤال واحد، وربما كان هذا التناقض المقصود وذلك الحديث الإيماني هدفاً بذاته لإحداث قشعريرة سريعة تنفع السامعين، كما يقول و.هـ. ت. غايردنر W.H.T. Gairdner، حيث قال متسائلاً: «ألا نعتبر لغتهم لغة مقصودة في ذاتها؟ إنها تبدو لغة خاصة، وهى في الواقع لغة أدبية وبلاغية»[1].

إن بنيان اللغة العربية بمصادرها الثلاثية يعطي إمكانية بناء صيغ لا حصر لها على قواعد تكاد تكون ثابتة ثبات القواعد الرياضية، ومن الممكن تشبيهها بقطعة من الأرابيسك التي تتحول من نموذج هندسي بسيط إلى شكل نجمي متعدد الزوايا معقد التصميم، أو بصورة لوردة تنقلب إلى قطعة زخرفية رائعة في تشابكها؛ وإذا كان أسلوب الشاعر العربي والكاتب متأثراً بميله إلى الاستمتاع بالإمكانيات المتعددة للّغة فقد نرى كذلك مَيْلاً مماثلاً إلى التلاعب بالألفاظ في أقوال الصوفية؛ ولا يكتفي مؤلفو الأعمال الصوفية المكتوبة بالعربية أن يشتقوا من المصدر الواحد معاني مختلفة، بل يميلون إلى القوافي وإلى السجع، وقد انتقل هذا الميل إلى شعراء الصوفية الذين كتبوا بالفارسية والتركية واللغات الهندوباكستانية؛ وهنا تكمن الصعوبة في ترجمة النصوص الصوفية، فالعلاقة السحرية بين اللفظ والمعنى التي تتميز بها التعبيرات العربية تضيع عند الترجمة، وبذلك يختفي العديد من الصياغات الرمزية التي تكمن في كل كلمة عربية والتي تشير إلى الحنكة في الخبرة التاريخية

---

(١) W.H. Gairdner: Al-Ghazali's Mishkêt al-anwêr, The Niche of Lights (1915), S. 71
وانظر أيضاً حول هذه المسألة: .A. Schimmel: As Through a Veil (1982)

والدينية والأدبية التي يقصدها قائل هذا البيت الشعري المتناسق أو تلك العبارة التي توحي بالبساطة.

وهناك إشكالية أخرى وهى أن كثيراً من مؤلفي الأعمال الصوفية يميلون إلى اختراع تصنيفات متعددة لتوصيف أحوال صوفية محددة، فينحرف غالباً معنى الكلمة بدلاً من أن يتضح، وتظهر تلك الخاصية أكثر وضوحاً في الأعمال التي كتبها الصوفيون في العصور المتأخرة بالتحديد، فنجدها تلعب على أوتار الأحوال أو خصائص التعبيرات معبرة في أغلب الأحيان عن تيار فكري بأكمله؛ وهناك آخرون يميلون إلى كتابة تاريخ أعمالهم بحساب عدد الكلمات الموجودة في العنوان.

ماذا يقول الصوفية إذاً عن أصل كلمة «تصوف» التي نترجمها بـ Sufismus أو Sufik أو قديما بـ Sufiismus؟

ترجع تعريفاتهم إلى عصور التصوف المبكرة، وبذلك ينتفي ما يميل إليه بعض الكتاب المحدثين من ربط كلمة «تصوف» بالتطور الفلسفى للصوفية فى العصور المتأخرة، وقد روى أن أحد النُسّاك سأل النبى عندما رآه فى المنام عن معنى التصوف[١]، وقد لخص الهجويرى الكلام فى منتصف القرن الحادى عشر كما يلي:

«قالت جماعة إن الصوفي سمي بهذا الاسم لأنه يلبث ثياب الصوف، وقال آخرون إنهم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول، وقالت طائفة إنهم سموا كذلك لأنهم يتولون أصحاب الصُفّة، وقال آخرون إن هذا الاسم مشتق من الصفاء»[٢].

أما الاشتقاق من الكلمة اليونانية sophos المأخوذ به في الغرب فإنه غير صحيح من الناحية اللغوية، والمقبول الآن بوجه عام هو اشتقاق التسمية من كلمة «صوف»، لأن لباس الصوف كان سمة خاصة للصوفية الأوائل، وقد كتب الكلاباذى ـ وهو أحد المنظرين الأوائل للتصوف ـ في ذلك ما يلي:

«أما من نسبهم إلى الصفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنهم

---

(١) (نفحات الأنس ٢٥٥)

(٢) (كشف المحجوب ٣٠)

قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الأخدان، وساحوا فى البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة، وسد جوعة»[١].

فالصوفية إذاً أكبر مما كتبه عنها الجنيد (ت. ٩١٠)، إمام المدرسة العراقية في التصوف بلا منازع، حيث قال:

«ليس التصوف بكثرة صيام وصلاة، بل بطمأنينة القلب وتسليم الروح»[٢].

وينسب إليه أيضاً قول يرى فيه أن الأنبياء المذكورين في القرآن هم قدوة الصوفية (في العصور المتأخرة كان التدرج يتم بناءً على مراتب الأنبياء المختلفة، أو بالتوحد مع روح أحدهم، وقد كان هذا مبدأً مهماً لدى بعض الطرق الصوفية) وينسب إلى الجنيد أنه قال:

«بناء التصوف على ثمان خصال، إقتداء بثمانية أنبياء عليهم السلام: فيقتدي في السخاء بإبراهيم، لأنه بلغ أن ضحى بولده. وفي الرضى بإسماعيل، لأنه سلم لأمر الله، فقال بترك روحه الغالية وفي الصبر بأيوب لأنه صبر على بلائه بالدود. وفى كلام زكريا للناس رمزاً، عندما أمره الله: «ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا»[٣]، والذي قيل عنه كذلك في القرآن: «إذ نادى ربه نداءً خفياً»[٤]، وفى الغربة بيحيى الذي كان غريباً فى وطنه وغريباً في أهله، وفى السياحة بعيسى لأنه كان في سياحته من التجرد حيث لم يكن يملك إلا وعاءً ومشطاً ألقاهما بعد أن رأى رجلاً يشرب بحفنتيه ورجلاً أخر يخلل شعره بأصابعه، وفى لبس الصوف بموسى، وفى فقر محمد الذي أرسل الله إليه مفتاح كنوز الأرض وقال له: «لا تشق على نفسك، وهيئ لنفسك من هذه الكنوز متاعاً وأسبابا» فقال: «لا أريد، اللهم أشبعني يوماً وأجعني يوما»[٥].

وقد عرف بعض معاصري الجنيد التصوف بأنه «ألا تملك شيئاً ولا يملكك

---

(١) (الكلاباذي ٥)

(٢) (الرسالة القشيرية ٦٠)

(٣) (آل عمران ٣٦)

(٤) (مريم ٢)

(٥) (كشف المحجوب ٣٩ ـ ٤٠)

شيء» إشارة إلى جانب الزهد فى التصوف، بمعنى الانقطاع التام عن الدنيا والتخلص من حب الذات[١]. ونصيحة رويم بن أحمد لابن خفيف بأن «التصوف هو أن تضحي بروحك لا أن تتكلم كلام الصوفية»[٢] تبين أن الخوف من الانشغال بالكلام بلغة رمزية معقدة كان معروفاً منذ وقت مبكر، فالصوفي لا بد أن يبقى على إخلاصه في القرب»[٣]. وأن يكون متجرداً، «لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب»[٤]. والصوفية هم «قوم آثروا الله على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء[٥]وهذا التعريف ينسب إلى ذي النون، ثم جاء بعده بعدة قرون سهل التستري فوصف الصوفي بأنه «الذي يستباح دمه، ولا يرى إلا الله ويعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء»[٦].

ويمكن فهم الجانب الاجتماعي والعملي للتصوف من وصف آخر عرفه به الجنيد، حيث قال: «ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولكنه أخلاق»[٧]، وقال النوري في ذلك أيضاً «من زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف»[٨]، فالصوفية تعنى الانصياع لأوامر الله وشرائعه، تلك الشرائع التى تفهم بمعناها الباطنى الروحى دون إنكار ظاهرها، وهذه الطريقة فى الحياة لا تكون ممكنة إلا مع التسليم الممزوج بالحب «فالصوفية هى صفاء السر من كدورة المخالفة»، وقد فسر الهجويري هذه العبارة بقوله:

> المحبة هي الموافقة، وليس للحبيب في العالم كله سوى اتباع أمر المحبوب، وحين يكون المراد واحداً فمن أين تأتي المخالفة؟[٩]

تحدث الصوفية عن معاني التصوف فقالوا إنها مطابقة الشريعة والطريقة

---

(١) (اللمع ٢٥)
(٢) (سيرة ابن الخفيف)
(٣) (نفحات الأنس ٢٢٦)
(٤) (اللمع ص٢٥)
(٥) (اللمع ٢٦)
(٦) (شرح شطحيات ٣٧٠)
(٧) (كشف المحجوب ٤٢)
(٨) (نفحات الأنس ٣١١)
(٩) (كشف المحجوب ٣٨)

والحقيقة، لأن المراد هو الصفاء على شتى المستويات، وأول هذه المستويات هو التطهر من السمات الدنيئة ومن دنس الروح، وثانيها محو آثار البشرية، وثالثها تطهير الصفات واصطفائها.[١]

والغريب هو أن نجد من يحذر من التصوف، فقد أراد الشبلي (ت ٩٤٥) ـ كالعادة ـ أن يدهش سامعيه فادعى أن «التصوف شرك لأنه صيانة القلب من رؤية الغير، ولا غير»[٢]، وبذلك فإن الشبلى يهاجم الصوفي الذي يغلق عينيه عن رؤية العالم المخلوق، ويركز فقط فى بحثه عن الخالق؛ ولكن إن كان الله هو الوجود الوحيد فأنَّى لنا أن نفكر في غيره لنحاول أن نتحاشى ذلك الغير؟ ولذلك فالصوفي «هو الذي لا يكون»، كما يقول الخرقاني في أحد شطحاته[٣].

وقد مال المتصوفون المسلمون إلى استعمال كلمة «الصفاء» عندما كانوا يذكرون شيئا عن التصوف وعن السمات المثالية للصوفية: «من صافاه الحب فهو صاف ومن صافاه الحبيب فهو صوفي»[٤]، ويعنى هذا الكلام أن من ذاب تماماً في حب الله ولم يفكر فيما سواه فقد بلغ درجة الصوفي الحقيقي. وليس من الغريب أن يحاول الصوفية أن يجعلوا آدم أول الصوفية لأنه ظل أربعين يوماً في عزلة (مثل المريد في الطريق الصوفي)، قبل أن ينفخ الله فيه الروح، ثم وضع الله سراج العقل في فؤاده ونور الحكمة على لسانه، فعاد من عزلته التي اصطنعه الله فيها يشع نور التصوف منه، وبعد هبوطه مكث في الهند ثلاثمائة سنة مبدياً ندمه حتى اصطفاه الله[٥] فأصبح صافياً متحولاً بذلك إلى صوفي حقا[٦].

ومع أن الخاقاني (ت ١١٩٩) ـ وهو من المداحين الإيرانيين ـ لم يكن بالضرورة من الشعراء الذى ينتمون إلى الصوفية إلا إنه قد قال: «أنا صافى لأنني خادم صفاء الصوفية»، كما أقسم قائلا في سلسلة طويلة من الأيمان التي كانت

---

(١) (اللمع ٢٧ ـ ٢٨)

(٢) (كشف المحجوب ٣٨)

(٣) (نفحات الأنس ٢٩٨ و ٢٢٥)

(٤) (كشف المحجوب، ٣٤)

(٥) (قارن: آل عمران٢٣)

(٦) قطب الدين العبادي: التصفية فى أحوال الصوفية (١٣٤٧هـ/١٩٦٨م)

تتسم بها مدائحه: «أقسم بالصوفيين الذين يحبون الابتلاءات ويعادون يسر الحال»، وهو بذلك يقترب من الرومي حيث عرف الصوفية عندما سُئل عن معنى التصوف بعد ذلك بمائة عام قائلا:

«سعادة تجدها فى القلب، عندما يأتيك الحزن»[١].

وقد أشار الخاقانى إلى المتصوفة قائلا:

«إنهم مثل الخِضْر يحملون ماء حياتهم في أوانيهم،

ولهم عَصيّ سحرية مثل عصا موسى»[٢].

وهناك عدد لا حصر له من القصائد فى الأدبيات الفارسية والتركية والأردية المتأخرة التي تصف كرامات هذا أو ذاك من أولياء الصوفية، أو الكرامات التي جرت على يدي أحد مشايخ التصوف.

وبعدما كان التصوف الإسلامي قد تبلور بالفعل تركزت فكرته في باكورة عصوره في تعميق جوهر الإسلام، المتمثل في «التوحيد» بمعنى وحدانية الله، وفي ذلك توجيه للتجربة الشخصية إلى كنه محور الإسلام؛ وقد بقى الصوفية دائماً داخل المجتمع الإسلامي، ولم يكن مذهبهم إلى التصوف مصبوغا بانتمائهم إلى هذا المذهب الفقهي أو ذاك، وقد استطاعوا الوصول إلى غايتهم من عدة مسالك، فلم تكن أساساً تهمهم الاختلافات بين المذاهب الفقهية ولا الدقة في المذاهب الكلامية، وقد لخص الهجويرى بطريقة جيدة موقف الصوفية الأوائل من العلم والكلام في مقولته البارعة كما يلي: «العلم كثير والعمر قصير، وليس تعلُّم كل العلوم فريضة على الناس ... إلا بالقدر الذي يتعلق بالشريعة من كل هذه العلوم»[٣]، وهذا يعنى: قليل من علم الفلك لمعرفة اتجاه القبلة كما ينبغي لصحة الصلاة المفروضة، وقليل من الرياضيات لحساب مقدار الزكاة الواجبة، وهذا واجب بديهي على الصوفي وعلى أي مسلم آخر، خاصة وقد ذم الله العلم الذي لا

---

(١) (المثنوى ٣: ٢٣٦١)

(٢) الخاقانى: الديوان (١٣٣٨هـ/١٩٥٩)، ص ٢٥٠، قارن أيضاً ص ٥١ و٣٦٩.

(٣) (كشف المحجوب ١١)

ينفع[١]. ألم يدعو النبي قائلاً: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع»؟[٢]، والعلم المفروض على كل مسلم ومسلمة هو العلم بكيفية أداء الفرائض الواجبة، فكما قال العطار: «لا تتعلّم من العلم إلا ما أفاد في واقع الحياة... وعلم الدين هو الفقه والتفسير والحديث، فمن يقرأ غير ذلك فهو بغيض»[٣]. والمعرفة الحقيقية أي معرفة الله الواحد لا يمكن التوصل إليها من خلال الكتب، ويحكى في بعض القصص كيف أن أحد الصوفية ألقى كتبه بعد أن بلغ مراده أو ظن أنه قد بلغه لأن «الكتاب دليل على الطريق، لكنه إذا بلغ المرء غايته فمن القبيح أن يبحث عن دليل»[٤]. ويرى بعض الصوفية أن أول خطوة في طريق التصوف هي «كسر الدواة وتمزيق الكتب» .وكان عمر السهروردي أحد كبار مشايخ الطريق قد درس في شبابه الفلسفة الكلامية، ثم أتى أحدَ الأولياء داخلاً في التصوف، فوضع الولي يده على صدره فأنساه كل ما درسه، وكما يقول هو: «إنه ملأ صدري بالعلم اللدني»[٥]. وقد جرت على يدي عبد القادر الجيلاني تلك الكرامة عندما محا نصاً من أحد كتب الفلسفة وجده خطيراً على تلامذته، وهناك صوفيون آخرون رأوا في منامهم أن يلقوا بكل كتبهم الثمينة في البحر[٦] .

وقد عبر كثير من صوفية العصور المتأخرة وشعراءها عن هذا الميل إلى المعرفة المباشرة من الله التي لا تتفق مع المنهج الفقهي، بسخريتهم المضحكة من مؤسسي المذاهب الفقهية، وقد تهكموا خاصة على أبي حنيفة (ت ٧٦٧) وعلى الشافعي (ت ٨٢٠) الذَيْن انتشر مذهباهما في المناطق الوسطى والشرقية من العالم الإسلامي، وتعد أبيات السنائي (التى نسبت بعد ذلك للعطار وللرومي) مثالاً على ذلك، إذ يقول:

ما كان أبوحنيفة للحب معلّماً

(١) (قارن: البقرة ٦٩)
(٢) (كشف المحجوب ١١)
(٣) (مصيبت نامه ٥٤)
(٤) (Nicholson 21)
(٥) (قارن: الكهف ٦٥، ونفحات الأنس ٥١٧)
(٦) (نفحات الأنس ٤٣٢)

وما كان الشافعي للحب راوياً[١].

وكان السنائي (ت ١١٣١ تقريباً) يضع «الصوفي» في مقابل «الكوفي»، لأن الفقيه أبا حنيفة كان من الكوفة، حتى إننا لنجد في الإنشاد الشعبي في القرن الثامن عشر أن الصوفي يسمى «لا كوفي» أي ليس من الكوفة وهو ما يعنى ببساطة أن الصوفي لا يتبع أياً من المذاهب الفقهية[٢].

ويزعم الصوفية أن الحكمة كامنة في حرف الألف، أول حروف الهجاء والذي يرمز إلى الله (انظر ملحق ١)، ألا يمكن أن نشبه كثيرا من العلماء الذين يعتمدون على الكتب بـ «الحمار يحمل أسفاراً»[٣]؟ وأضاف الرومي إلى ذلك سؤالاً يقول فيه متهكماً: ألم يعش نوح تسعمائة سنة مشغولاً بذكر الله ولم يقرأ كتابَي «الرسالة» و«قوت القلوب» (وهما كتابان في السلوك الصوفي المعتدل)[٤].

وفضلاً عن ذلك فإن المتصوفة كانوا يذمون تعلق العلماء بالكتب، وكانوا ينصحون تلامذتهم «بالاجتهاد لكشف الحجب وليس لجمع الكتب»، إلا أن الواقع يؤكد أنهم كانوا من أغزر المؤلفين إنتاجاً للكتب في العالم الإسلامي، ولا بد أن نعترف أن كثيراً من كتاباتهم النظرية لم تكن أسهل في القراءة ولا أكثر جاذبية من الشروح المذهبية التي كانوا يهاجمونها بشدة في أشعارهم.

وقد كانت الفلسفة المتأثرة بالفكر اليوناني محل هجوم الصوفية وانتقادها، و«الفيلسوف هو أبعد الخلق من شريعة النبي الهاشمي»[٥]، كما قال العطار في محاكاة السنائي الذي قال هو الآخر ما يلي:

«لن تسلك الطريق إلى حضرة الله بكلمات مثل «أصل المادة» أو «السبب الأول»[٦]!

---

(١) (ديوان السنائي ٨٢٧)

(٢) أنظر: A. Schimmel: Beschreibung des wahren Sufi (1974) وكذلك الباب السادس من كتاب: Pain and Grace (1976) لنفس الكاتبة.

(٣) (الجمعة ٥)

(٤) (المثنوي ٦: ٢٦٥٢ ـ ٥٣)

(٥) (مصيبت نامه ٥٤، قارن أيضاً: منطق الطير ٢٩١)

(٦) السنائي: السنائي آباد (في المثنوي، ١٣٤٨هـ/ ١٩٦٩) سطر ٤٢.

والعقل الكلي لا قيمة له أمام أمر إلهي واحد بكلمة «قل»[١].

وهنا نجد تلاعباً طريفاً بكلمتي «كل» الفلسفية و«قل» الدالة على أمر الله لنبيه في القرآن؛ وقد كان «الفلاسفة الحقراء» هدفاً لسخرية المتصوفة. والعجيب أن ابن سينا (ت ١٠٣٧) الذي تُنسَب إليه في المصادر الأدبية زعامة الفكر العقلي قد كانت له بنفس القدر زعامة في الفكر الصوفي على منوال بعض أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى الصوفية. وربما كان ميل المتصوفة عنه على مثال ما نلمسه لدى السنائي[٢] ونجده في كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» قد اشتد بسبب رواية مجد الدين البغدادي (ت ١٢٠٩) أنه رأى النبي في المنام فقال له النبي: «أراد ابن سينا أن يصل إلى الله بلا واسطتي، فحجبته بيدي هكذا، فسقط في النار»[٣].

وربما كان مثل ذلك الاتجاه العقلي في نظر معارضيه من السلفية يمثل خطرا على حياة الأمة؛ ونذكر في هذا السياق ذلك النوع المسمى «بالفيلسوف السفيه»[٤] الذي كان بهلول أول مثال له في التاريخ الإسلامي، وبهلول هذا كان شخصاً غريب الأطوار عاش إبان ملك هارون الرشيد (ت ٨٠٩)، وقد نسب إلى بهلول وإلى كثير من السفهاء غير المعروفين أقوالاً اشتملت على نقدهم الصريح للحياة السياسية والاجتماعية في زمانهم، ورغم أقوالهم لم يعاقبوا لسفههم، «فالله عافاهم من الأوامر والنواهي»[٥]، لأنه لم يكلفهم أن يكونوا عبيداً مثل بقية البشر، وبذلك اتحدوا به في حب بديهي، كما ذكر العطار ذات مرة[٦]. ومن غوامض عالم التصوف من يطلق عليه لقب «مجذوب»، وهو من فقد عقله من هول واقعة صوفية أو حضرة روحانية، ولذلك ربما يظهر في شكل حرّمه الشرع كخروجه عارياً على سبيل المثال. وقد انتقد بعض مشايخ التصوف أولئك المعتوهين الذين يجذبون

(١) (مصيبت نامه ٤٥)
(٢) (ديوان السنائي ٥٧)
(٣) (نفحات الأنس ٤٢٧)
(٤) P. Loosen: Die weisen Narren des Naisaburi (1921) يتحدث الكتاب عن هذا النوع من «الفلاسفة» المجانين
أنظر أيضاً U. Marsolph: Der weise Narr Bahlul (1984)
(٥) (نفحات الأنس ٢٩٦)
(٦) (منطق الطير ٢٤٥)

ـسوكهم الغريب وبكراماتهم المزعومة انتباه فئة تحسبهم أرباب الروحانية الصادقة، وقد انتقد الجامي بشدة في مقدمة كتابه «نفحات الأنس» السلوك الخطير والمشين الذي يسلكه المقلدون من مختلف طبقات الصوفية. وهناك أشعار فارسية لا حصر لها تقارن بين الملا والمحب، بين المنبر والمشنقة، وتزعم أن الحب الصادق هو أعدى أعداء العقل، وأن الهائم حباً كمجنون أضاع الحب لبه حتى أصبح يهزأ به الصغار، ومن الممكن أن تكون تلك الأشعار قد ساهمت فى الرفعة من شأن طائفة «أولياء» أميين غير مهذبين بل وأحياناً من الحياء عارين.

لم يكن لتلك الفئات الشاردة التي كانت تقيم أودها من صدقات المحسنين أن تمثل خطرا حقيقيا على الحركة الصوفية، إلا أن انحطاط الدراويش السائحين أو الفقراء، الذين كانوا يقومون ببعض الخوارق ويخالفون الشرع قد ساهم في إساءة سمعة الحركة الصوفية، لأن المسافرين من بلاد أوروبا كانوا يلتقون غالباً بأناس من ذلك النوع، وبذلك انحرف أصل لقب «فقير»، ذلك اللقب الشرفي للمريد على الدرب الصوفي، في الألمانية إلى Fakir ليدل على شخص مخادع يقوم بألاعيب الحواة.

وقد فرق الصوفيون من البداية صراحة بين «المتصوف» الذي يجتهد في الوصول إلى درجة روحية عالية، و«المستصوف» الذي يتظاهر بالتصوف وهو في الحقيقة شخص نفعي ومخادع خطير. وهنا أدرك الصوفيون تمام الإدراك أن «سلوك الطريق الروحي صعب إلا على من خلق له»[١]، ومن الصعب أن يصبح صوفياً من لم يولد صوفياً «فهذه الخرقة لا بد أن تكون قد خيطت في قديم الأزل»، لأنه حتى لو حاول شخص جاهداً أن يصل إلى مرتبة الصوفي، «فلن يستطيع الحمار بالزاد وقوة الإرادة أن يصبح فرساً»[٢] ولهذا السبب ظهرت الشكوى من اضمحلال التصوف في بداية الحركة الصوفية تقريباً. وقد حذر الشاعر الفارسي يحيى بن معاذ قرناءه في منتصف القرن التاسع قائلاً: «اجتنب صحبة ثلاثة أصناف من الناس:

---

(١) (كشف المحجوب ٤)

(٢) (مصيبت نامه ٧٠ ـ ٧١)

العلماء الغافلين والفقراء[1] المداهنين والمتصوفة الجاهلين»[2] كما أن الشعراء كانوا دوماً ينتقدون «الصوفي النفعي»[3]. ونسمع أيضاً في القرن الحادي عشر الشكوى مراراً وتكراراً بأن «التصوف الآن اسم بلا حقيقة وقد كان من قبل حقيقة بلا اسم ... والآن صارت الدعوى معروفة، والمعاملة مجهولة»[4]كما اكتفى الناس بمعارف فارغة «وانقلب الأمر من التحقيق إلى التقليد»[5]، وتلك الحلقات الصوفية التي كثيراً ما تغيب فيها عقول الصوفية، فيبدءون بالدوران حول أنفسهم كانت عند البعض هي الجوهر الحقيقي للتصوف، وقد كان ولا يزال من السهل التظاهر بامتلاك المعرفة والخبرة الصوفية، لأن الرصيد الهائل من قصص وحكايات الصوفية الأوائل يمكن دوماً أن يجذب العقول، فكانت الأشعار الملقاة بشكل جيد تحرك دموع السامعين، فأصبح التسول على أبواب الأغنياء والدعاء لهم بالبركة أسهل من القيام بمهنة شريفة، ولهذا السبب غضب أحد الصوفية في القرن الحادي عشر غضباً شديداً وقال: «نظرت في النار ورأيت أن معظم أهل النار هم أولئك الذين كانوا يرتدون خِرَقا ويحملون آنية طعام»[6]، وقد شرح البقلي تلك المقولة بأن هؤلاء الملاعين خانوا التصوف، وهم «يَدّعون معرفة الحقيقة ولا يعرفون إلا ظاهرها لأنهم تنقصهم معرفة الشريعة»، «فمنبرهم شاهد وشمع وشكم (أي: بطن)»[7]وكلما تقدم الزمان كلما ازدادت الشكوى من انحطاط التصوف؛ وقد قال الشاعر عرفي أحد الشعراء فى بلاط السلطان أكبر فى قصيدة من أربعة سطور:

بإغواء الرجال والنساء الصوفي مشغـول

والسفيه همُه في بنيان جسم قوي ومفتـول

وبحبك المعاني والألفاظ الحكيـم معلـول

---

(١) ورد في طبقات الصوفية مع تحريف كلمة «الفقراء» حيث وردت «القراء»، ص ١١٣ (المترجم).

(٢) (كشف المحجوب ١٧، قارن أيضاً: شرح شطحيات ٤١١)

(٣) (حديقة الحقيقة ٦٦٦)

(٤) (كشف المحجوب ٤٤)

(٥) (كشف المحجوب ٧)

(٦) (شرح شطحيات ٣٠٩)

(٧) (ديوان السنائي ٨٢)

والمحب قد شغله أن يكون بالحب مقتـول[١]

ذكر عرفي أهم صفات الصوفي الحقيقي وهى فناءه في الحب وتوحده مع حبيبه.

ولما سبق ذكره استخدمت كلمة صوفي استخداماً فيه شيء من الاحتقار، وقد كرر مير درد Mir Dard متصوف دلهي العظيم في القرن الثامن عشر أنه لا يحب أن يسمى «صوفي»، بل الأحسن أن يدعى «محمدي مستقيم»، ولم يتردد أبداً في إطلاق كلمة «خنزرة» على ممثلي التيارات الصوفية الذين خالفوا مذهبه الملتزم بالشريعة التزاما حرفياً، وعبر بصراحة عن احتقاره لـ «التجار المشايخ»، «بائعي الخرق» المتواجدين في كل مكان، ووافق بذلك أحد معاصريه، وهو الشاعر العربي البدر الحجازي، الذي ترجم له أربري شعره التالي عن سخريته من انحطاط التصوف:

ليتنا لم نكن في عهد بين أهله ارتفع المجانين أقاطبا
بهم يستغيث فقهاءهم بل اتخذوهم دون رب العرش أربابا
نسوا الله حيث قالوا يرفع هذا وذاك عن جميع الخلق العذابا
إذا ماتوا اتّخذوهم كعبة هرول إليها كل الناس عجماً وأعرابا
فاستلموا القبور وقبّلوا الأعتاب، نعم وقبلوا حتى الترابا[٢]

يشير الحجازي في هذه الأبيات إلى خطر التعظيم المبالغ فيه للشيخ أو البير Pir[٣] (أنظر الباب الرابع)، أي إلى ما أسماه إقبال في القرن العشرين بسلطة المشايخ، بمعنى السلطة المطلقة للشيخ الصوفي على مريديه والظلم الناتج عن ذلك للجموع المؤمنة غير المتعلمة الآتية غالباً من الريف.

ويتفق المجددون المسلمون والصوفية في نقدهم لتعظيم العامة للمشايخ والخنوع لهم الذي لا يدرك خطره إلا من عاش في مناطق معينة من العالم الإسلامي، ولكي نصل إلى هذه النقطة علينا أن نسلك طريقاً طويلاً في تاريخ

(١) عرفي: الكليات (١٣٣٦هـ/ ١٩٥٧)، ص ٤٤٨؛ والقافية من اجتهاد المترجم.
(٢) Arberry: Sufism. S. 128؛ والقافية من اجتهاد المترجم حيث لم نتمكن من الحصول على الأصل.
(٣) كلمة فارسية تركية بمعنى شيخ الطريقة (المترجم).

التصوف، وسوف نرى كيف بقي تيار التصوف واحداً في جوهره، رغم اتخاذه أشكالاً مختلفة طبقاً لزمان شيوخه وشخصياتهم.

تطور التصوف الكلاسيكي

العصر المبكر

«التصوف الإسلامي هو محاولة الوصول إلى الطمأنينة الشخصية من خلال الوصول إلى التوحيد الحقيقي»، هكذا كتب أحد روَّاد الاستشراق في أوربا[١]. وبالفعل فإن جوهر التاريخ الطويل للتصوف يكمن في محاولة إبراز حقيقة رائدة تسود في تعبيرات متجددة بأنه «لا إله إلا الله»، وتحقيق معنى أنه لا معبود حقاً سواه.

وتاريخ التصوف أشبه بخارطة عليها بعض مقامات هذا الطريق التي كانت ترشد إلى تجديد تفسير الشهادة تفسيراً أعمق دقة، وهي بعض الأشكال التي كانت واسطة في التعبير عن تلك الحقيقة الواحدة، وبعض السبل التي كان يبحث الصوفيون - أفراداً كانوا أو جماعات من خلالها عن بغيتهم، سواء عن طريق المعرفة أو عن طريق الحب، سواء عن طريق اعتياد الزهد أو عن طريق طقوس الوجد المؤدي إلى الغياب عن الحضور. وما يُعرَف بتاريخ الصوفية هو في نفس الوقت تاريخ حركة أدبية وكلامية وعقلية نشأت في الإسلام. فإن الصوفية تعكس، بفضل طقوسها العملية الضاربة بجذورها في تعاليم القرآن مواقف المسلم المختلفة تجاه العالم: فنحن نجد من المتصوفة زهاداً خاصموا الدنيا، ومجاهدين في إعلاء كلمة التوحيد، ووعاظاً في التوبة غير متهاونين، ومبتهلين يتغنَّون بمجد الله، وأصحاب أنظمة معقدة في الفلسفة الكلامية، ومحبين غابوا في الجمال الخالد.

إن هدف جميع متصوفة الإسلام هو في الحقيقة واحد. وكما يقول هينري كوربِن، «إن الوعي الديني في الإسلام يقوم على حقيقة خارجة عن التاريخ»[٢]،

---

(١) H. H. Schaeder, Zur Deutung der islamischen Mystik (1927), Sp. 845

(٢) (Nwyia 46)

ألا وهي الحقيقة التي تقوم على ميثاق ما قبل بدأ الخليقة، الذي يُفهم من الآية ١٧١ من سورة الأعراف، حيث نادى الله بني آدم قبل خلقهم وهم ما زالوا في ظهر آدم قبل أن يُخلَق، فقال لهم: ﴿ألست بربكم﴾ فشهدوا قائلين: ﴿بلى شَهِدْنا﴾؛ وفكرة الميثاق المبكر هذه بين الله والإنسانية هي من أكبر الأفكار تأثيراً في الحياة الدينية في الإسلام، وخاصة في حياة المتصوفة.

وهنا مربط الفرس في مفهومهم عن الإرادة الحرة والقدر، وعن الاختيار والجبر والقهر الأزلي - عن حلاوة الاستجابة وذل الوعد. وهدف المتصوفة هو العودة إلى يوم «ألست»، عندما كان الله وحده، قبلما يخلق الخلائق من عدم ويهبهم الحياة والحب والعقل، ليقفوا أمامه في نهاية الزمان مقرين به ربّا.

وتُرجِع الصوفية أُصولَها إلى نبي الإسلام، وتكتسب تفسيرها من كلمة الله المنزلة في القرآن[١]. إن اللهأنزل إرادته في كلمات القرآن الكريم، أو بالأحرى إن الله نفسه تجلى فيها حتى أصبح القرآن هو الوسيلة الإعلامية الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يعرفه بها. وفي ظاهرة مبكرة من نوعها بدأ القرآن يُؤخذ على أنه كلمة الله وأنه غير مخلوق، وأن قدمه من قدمه. وكان القرآن لكل مسلم وللصوفي خاصة «قاموسَه الجامع بلا منازع، ومرجعَ كل علومه، ومفتاحَ تأملاته في الكون»؛ هكذا قال لويس ماسنيون[٢]، لأن كل ما له علاقة بالأشياء الكونية والعقلية يوجد في هذا الكتاب؛ وتفسيره في مختلف الأزمنة يظهر كيف أن البديهة الفكرية كانت تنمو في الجماعة المسلمة وتتطور.

وقد لعب الصوفية دوراً هاماً في تطور علوم القرآن، فطريقتهم في التفسير شاملة، من المعنى اللغوي البسيط إلى التأويلات المصاحبة للرموز والصور الاستعارية، دون أن يكون هناك إنكار للمظهر الخارجي لكلمات القرآن.

---

(١) عن تفسير القرآن انظر:
Goldzieher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen (1920)
Paul Nwyia, Exégèse coranique et langagemystique (1970)، وبه تحليل ممتاز لتطور تعبيرات الصوفيين المبكرة، وهو تحليل يجنح عن الدراسة التي ابتكرها لويس ماسينيون،L. Massignons
Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane (1928, 1954)

(٢) (La Massignon 465)

فقد كان القرآن بعثاً للمتقين، فمنهم من يجد لآية واحدة سبعة آلاف تفسير متباين، فكما يزعم الحلاج «أن فيه آيات الربوبية، والإخبار عن البعث، والإنباء بالمستقبل حتى دار الخلود». «ومن عرف القرآن فهو في البعث»[1]. إن تعاليم الصوفية قد قامت على كلمات القرآن. وإن قدماءهم كانوا يحيون في ظل رهبة يوم القيامة كما جاء وصفه في كثير من آيات تقشعر لها الجلود والأبدان، حتى اكتشفوا أن القرآن يعد كذلك بتبادل الحب بين الله والإنسان.

ووجدوا مسطوراً في الكتاب الكريم أن النفس الإنسانية لها مقامات متفاوتة: فهناك «النفس الأمارة»، ونفس تعيش في سلامة مع الله وهي «النفس المطمئنة»؛ كما وجدوا أن النفس قد يتغير مقامها. وقرأوا أن الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد[2]، كما أنه هو رب الكون وخالقه وفي ذات الوقت الموجود الذي لا يدرك، فهو «لا تدركه الأبصار»[3]، غير أنه «أينما تولوا فثم وجه الله»[4]، وإن الله جعل آياته في الطبيعة وفي النفس الإنسانية وهذه يجب أن ترى وتعقل[5].

إن الله كما جاء في القرآن هو أحكم الحاكمين، وهو أرحم الراحمين، وهو العليم الخبير، وهو خير الماكرين[6]. وصفات الله التي أنزلها في كتابه ـ وهي في أغلب الأحيان متقابلة في المعنى[7] ـ هي سلسلة تتكون من تسعة وتسعين اسما، هي أسماء الله الحسنى؛ وتلك هي الصفات التي أصبحت فيما بعد تلعب دوراً مهماً في تشكيل النظريات الصوفية المتأخرة، فأصبحت توجه مسار العبادات بل وتُستخدَم في السحر أحياناً؛ وأصبح الأمل في اكتشاف «اسم الله الأعظم» قد شغف بعض المتصوفة طمعاً فى نيل أعلى درجات السعادة في الدنيا والآخرة.

وبنص القرآن فإن الله وحده هو الفعال حقاً الذي يخلق أفعال العباد

---

(١) (شرح شطحيات ٢٦٥)

(٢) (قارن: ق ١٦)

(٣) (الأنعام ١٠٣)

(٤) (البقرة ١٠٩)

(٥) (قارن: الذاريات ٢١)

(٦) قارن: الأنفلا ٣٠، وآل عمران ٤٧).

(٧) تستخدم المؤلفة كلمة معناها الأصلي (متناقض)، وهي تقصد هنا التقابل في المعني، مثل التقابل بين «الرحيم» و«الجبار» (تحليل المترجم).

ويقدرها، فهو المطلق كما يعرفه الصوفية؛ وهو وحده الذي له أن يقول «أنا»؛ والمتأخرون من الصوفية كانوا يستخدمون في نعته اسمه «الحق».

وكما أن علماء الكلام كانوا يثبتون لله إحدى وأربعين صفة (عشرون منها صفات لزومية (واجبة)، وعشرين مستحيلة، وواحدة ممكنة)، فقد ابتدع الصوفيون الأواخر أنظمة معقدة في التقرب إلى الله ومن سر ذاته التي ما فتئوا يصفونها «بالوجود المطلق» و«الكون الخالص».

والتقاة من الصوفية كانوا غالباً ما يعارضون مثل تلك الأسماء والكلمات المحسوبة على الفلسفة، حيث إنها لا توجد في القرآن، فخافوا أن يسيئوا بذلك إلى الرب الذي تجلى بنفسه في الكتاب العزيز.

إلا أن القرآن يحتوي على ما هو أكثر من كونه وصفاً لله والآخرة، فهو نظام لحياة عملية وأخلاقية للجماعة، وقد اتبع الصوفية تعاليمه تلك بحذافيرها.

وكان تدبر القرآن كذلك من الوسائل التي تجنح بالروح إلى حال التصوف، أو تغيب بها عن الحضور، فكلما رتل القرآن ترتيلاً كان وقعه أقدر على دفع النفس إلى حالة أعلى، وفتح لها باب قبول جديد.

ولغة القرآن كانت اللغة المشتركة للمسلمين في كل العالم، فهي لم تكتف بأنها تساهم في صياغة مصطلحات العقيدة والفقه فحسب، بل تتعداها إلى لغة الشعراء، وهي قد سرت في الجماعة المسلمة وكأنها قوة حية؛ وحتى وإن لم يكن ملايين من الرجال والنساء يفهمون كلمات القرآن إلا أنهم كانوا يستشعرون قدسية جودته، وكانوا يحيون به ومنه على سبيل يمكن القول فيه بأن الذاكرة قد طبعت بطابع القرآن[١]. ومن تعلم الفارسية أو التركية أو غيرها من لغات الإسلام يعرف كيف أن لغة القرآن تسري قوتها في لغة الأدب وفي لغة التخاطب على حد سواء، ويعرف مدى روعة «أبجدية القرآن» منقوشة في ذوق فني بأياد فارسية وتركية وهندية وأفريقية، فنشأ بذلك فن الخط، وهو فن له أهمية خاصة عند المتصوفة، فهم لم يقفوا عند تأملهم للحروف عند ظاهرها فحسب، بل تخطوا ذلك إلى تأمل كل حرف على حدة بما له من قدسية كامنة فيه.

---

(١) P. NWYIA, Ibn Ata Allah (1972), S. 66.

إن الصوفية تتخذ من النبي نفسه أصلاً لها، فهو موصوف في القرآن بأنه «أمي»[1]. هذه الخاصية هي محور التدين الإسلامي، فكما أنه كان ينبغي في العقيدة النصرانية أن تكون مريم عذراء كي تتلقى كلمة الله التي هي غير مخلوقة فتحل فيها ثم تهبها للعالم، كذلك كان يجب أن يكون النبي أمي كي تبقى الكلمة غير المخلوقة محفوظة نظيفة، فتخرج منه بلاغاً في صورة كتاب، فبقى النبي وعاءً لم يدنسه العلم العقلي، فاستطاع أن يبلغ الكلمة التي أعطاه الله إياها بيضاء نقية.

محمد هو على رأس رجال الصوفية، وقد أصبح عروجه إلى الحضرة الإلهية المسطور نصّاً في سورة الإسراء وتأويلاً ـ في نظر الصوفية ـ في سورة النجم مثالاً يحتذى في صعود الصوفي بروحه إلى جانب الذات الإلهية.

وقد جاء في الأثر أن الحكمة المحمدية انتقلت من بعد النبي إلى ابن عمه وزوج ابنته ورابع الخلفاء الراشدين علي ابن أبي طالب (قتل سنة ٦٦١)؛ وكذلك قد نُسب إلى آخرين من أهل بيته وأصحابه أنهم كانوا موهوبين في الكشف الصوفي.

واستمد الصوفية تعريفاتهم للدرجات المختلفة والمقامات في الطريقة الصوفية من أحاديث النبي، أو على الأقل من أحاديث نُسبت إليه، وكل تيار إسلامي ـ وبالتالي كل تيار داخل الحركة الصوفية ـ استطاع أن يجد لنفسه أحاديث نبوية ما يستند إليها. وفي القرون الأخيرة استعمل الصوفية عدداً من الأحاديث التي لا وجود لها في كتب الحديث الرسمية المعتمدة التي دونت في النصف الثاني من القرن التاسع. وفي وقت قياسي أصبحت شخصية محمد لها أهمية فائقة في طبع الحياة الروحية لأمته: فهو قد كان القائد المثالي، و«الأسوة الحسنة»[2]، وكان اتباعه لزاماً على كل مسلم؛ وسرعان ما أصبح تعظيمه في نظر أمته قمة التصوف، حتى أصبح مثالاً للإنسان الكامل بلا منازع؛ وهو سبب خلق الخليقة وهدفها؛ وهو خليل الله وشفيع الأمة عنده[3].

ومن اعتاد من رجال الغرب على صورة محمد في العالم المسيحي التي

---

(١) (قارن: الأعراف ١٥٧ ـ ١٥٨)

(٢) (الأحزاب ٢١)

(٣) (انظر الفصل الرابع)

نشأت من دوافع الكره والعداوة ثم درس الإسلام يندهش لما يرى من جودة التعظيم التى تخص بها التعاليم الصوفية هذا الرجل ـ هذا الرجل الذي اعتاد الأوروبي العادي أن ينظر إليه على أنه رجل سياسة ـ حكمة ودهاءً ـ وفي أحسن الأحوال على أنه اقتبس من تعاليم المسيحية فأسس بذلك دين إلحاد.

وحتى أحدث الدراسات عن النبي التي تتناول حسن سيرته وعمق مطالبه الدينية لا تجد فيها أدنى إشعار بمثل تلك المحبة الصوفية التي يكنها له أتباعه. ونحن لا نعلم كم من الحكايات عن زهد محمد صحيحة وكم منها إنما هو انعكاس لنماذج من المثالية في الدوائر الصوفية لا غير؛ وهناك كم من المأثورات عن أهمية الصلاة يبدوا موثوقاً به، وخاصة عن صلاة الليل، فهو الذي «تنام عيناه ولا ينام قلبه»، كما جاء في رواية زوجته الشابة عائشة التي كانت محببة إليه.

والكتب الصوفية القديمة تضم مجموعات من المأثورات يحث فيها النبي المؤمنين على المحافظة على الصلاة والمداومة على ذكر الله[1]؛ والنبي نفسه كان على يقين كبير بأنه أداة لله ولذا فإنه قد كان حتماً من المصلين المجتهدين حقاً؛ فمن خلال تلك الصلوات كان يجدد وقوفه بين يدي من أرسله نبياً.

وتذكر الصوفية أن بعض أصحاب محمد كانوا من سلفها الصالح؛ وقد ذكرنا آنفا «أهل الصفة»، فهم كانوا من فقراء المؤمنين الذين اتخذوا مسجد المدينة لهم سكناً؛ وكان أبوذر الغفاري من الصحابة المقربين إلى الرسول، يصفه ماسنيون بأنه «مؤسس الفكر الاشتراكي في الإسلام»، أثِرت عنه روايات في الفقر، وهو مثال للفقير المعدم الذي شغفه الله حباً، وبذلك كان له حظ فى الملكوت الإلهي الذي لا يزول؛ وأهم منه كان سلمان الفارسي، وهو من أصل فارسى وكان يعد من أهل بيت محمد، وبالتالي أصبح مثالاً للتبني الروحي وللموالاة الصوفية، وبذلك أصبح رمزاً للفرس الذين اتخذوا موالي في الإسلام ورابطة بين الفرس والعالم العربى، وموقفه الروحي عند صوفية الفرس وعند الشيعة موقف حاسم في الإسلام.

وسلمان كحلاق أصبح كذلك القائد الروحي للمهنيين، كما صار أيضاً بعض

---

(١) (اللمع ٤٦، وإحياء علوم الدين ١: ٢٦٥ ـ ٢٦٦)

صوفيي القرن التاسع والعاشر زعماء روحيين للطوائف المهنية التي ينتمون إليها[١] وهذا يدل على أنه كان لسلمان تأثير ما على تصوف جمهرة من الصوفيين.

وهناك اسم آخر لمع بطريقة عجيبة في ارتباطه باسم النبي، ألا وهو أويس القرني الذي كان يعيش في اليمن وما رأى النبي قط؛ وينسب إلى النبي أنه كان على علم بتقواه، كما ينسب إليه أنه ذكره في حديث مشهور، وهو قوله «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»، وروي أن أويس كان يقضي الليل كله في الصلاة[٢]، ولذا فإنه أصبح مثالاً للصوفية في أنه لم يكن ليصدر إلا عن رحمة الله وفي أنه عرف النبي دون اتصال ظاهري.

وأويسي ـ أو كما يقول الأتراك (ueysi meshreb) هو كل من وصل إلى النورانية Erleuchtung من خارج الطريقة المعتادة وبلا واسطة وبلا إرشاد مرشد بشري.

وكلمة «نَفَس الرحمن» أصبحت في لغة الشعر رمزاً لكرامة الإرشاد الإلهي الذي يأتي كنسمة الصبح التي ينشرح لها الصدر. ومن طيب هذه النفحات حول محمد يفوح تعريف محبب إلى الصوفية، ألا وهو التفريق بين الدرجات الثلاثة «الإسلام» و«الإيمان» و«الإحسان».

والقرآن يتحدث عن الإسلام والإيمان، بما معناه: أن الإسلام هو التسليم الكامل والمطلق لإرادة الله وقبول تعاليم الدين قبولاً لا استثناء فيه؛ أما الإيمان: فإنه يدور حول الاعتقاد القلبي في الإسلام، وهذا يعني أنه ليس كل مسلم مؤمناً، ولكن كل مؤمن مسلم على كل الأحوال؛ ثم يأتي الإحسان الذي وضع تعريفه النبي نفسه في غالب الروايات، حينما قال: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»، لأن الإنسان وإن لم يكن يرى الله فإنه يراه ويؤكد القرآن ذلك فيقول «إن رحمة الله قريب من المحسنين»[٣]. وبإضافة هذا المبدأ الثالث تبدأ المراقبة الداخلية التامة في الإسلام؛ فإن المسلم ينبغي عليه أن يستشعر في أفعاله الخشية والوقار، ولا ينغمس في «نوم الغفلة» فلا ينسى «المعية» الإلهية المهيمنة.

---

(١) (Molé 5)

(٢) (تذكرة الأولياء ١: ٢١)

(٣) (الأعراف ٥٦)، أشارت المؤلفة إلى أن رقم الآية ٥٤، فصححناها في الترجمة.

ونحن لا نعرف إلا القليل عن مظاهر الصوفية الأولى في الإسلام، فبمقتل علي سنة ٦٦١ ظهرت الاتجاهات المختلفة في الإسلام؛ وقد كان الانتشار المستمر للخلافة الإسلامية داعياً لأهل الورع إلى تأمل الخلاف بين الوحي القرآني المبكر الذي يحذر من أهوال القيامة، وبين ضرورة توصيل الإيمان إلى الكفار من خلال الاستمرار في الفتوحات الإسلامية؛ أضف إلى ذلك أن من قام بتلك الفتوحات حكومة كانت بعيدة كل البعد عن قيم الورع، فبنو أمية كانوا متهمين بانغماسهم في الدنيا وجموحهم عن التقوى (باستثناء الخليفة الراشد ثاني العمرين ٧١٧ ـ ٧٢٠)؛ وقد ازدادت ثورة أهل التقوى ضد الحكومة في صورة اختلافات عقائدية كلامية على إمارة المؤمنين، وشروط من يصلح لتولي هذا الأمر، والموقف السلبي تجاه الحكومة في تلك العقود الأخيرة قد كان له أكبر الأثر في طبع مشاعر المؤمنين على مر التاريخ الإسلامي بأجمعه، فالصوفيون كثيراً ما كانوا يصفون الحكومة بـ «حكومة السوء»؛ وكانت مدينة الرسول أحد مراكز المحافظين المعتصمين بالتقوى. وهناك جماعات أخرى كانت تعيش في البلاد المفتوحة حديثاً في العراق، حيث الولاء الشديد لأهل البيت في الولاية المعادلة سياسياً للشام منبع حكم الأمويين. وخير مثال لموقف الزهاد المعادين للحكومة كان يتجسد في الحسن البصري (ت ٧٢٨)[١]، فهو قد شاهد فتوحات العرب سنة ٧١١ عندما عبروا مضيق جبل طارق الذي ما زال يحمل اسمه حتى الآن (مذكراً بالمسلمين الفاتحين لأسبانيا)، ورآهم كذلك عندما وصلوا السند، فوضعوا هناك حجر الأساس لدولة إسلامية ما زالت قائمة إلى الآن على أرض باكستان؛ وفي سنة ٧١١ نفسها عبروا حدود بلاد ما وراء النهر لتصبح فيما بعد مركزاً من أهم مراكز العلم والتقوى. أما الحسن البصري برجاحة عقله وبعد نظره فقد كان يحس بالخطر الذي كان يحيط بمجتمع أكبر هدفه من وراء استمراره في الفتوحات اغتنام الأموال متناسياً قول القرآن: «كل شيء هالك إلا وجهه»[٢].

---

(١) H. H. Schaeder Hasan al-Basri (1923)، وشيدر، وهو قد كتب عن الحسن البصري غير أنه لم يتمكن من إتمام عمله.

وكذلك H. Ritter, Hasan all-Basri, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit (1933)

وهو مقال يعتبر مدخلاً وتحليلاً ممتازين، وعليه قام هذا الإقتباس.

(٢) (القصص ٨٨)

وكان يعظ مستمعيه أن يتمسكوا في معيشتهم بتعاليم القرآن حتى يسلموا من خزي يوم القيامة:

«يا ابن آدم ستموت وحيداً وتحاسب وحيداً، فلماذا هذا التكالب على هذه الدنيا الفانية؟ «كن مع الدنيا كأنك لم تأتها، ومع الآخرة كأنك لم تفارقها».

وبعد قرون عديدة ما زالت كلماته تدوي في الأشعار الفارسية والتركية والباشتية.

وكعادة الزهاد في جميع الأديان كان الحسن البصري غارقاً في الحزن والخوف، كما لو أن جهنم لم تخلق إلا من أجله هو وعمر بن عبد العزيز كما قال أحد المؤرخين. كان لخطبه ومواعظه بلغة عربية رنانة تأثير على قلوب المؤمنين في العراق وغيرها من البلاد. ويقظة ضميره وخوفه من يوم القيامة ينعكسان في شهقات المسلمين من معاصريه أو ممن جاء بعدهم ينادون كلما فكروا في غضب الله وفي ذنوبهم: «يا ليتني كنت ترابا»[1] نداء نسبوا أصله إلى أقرب المقربين إلى محمد.

ويرى لويس ماسنيون في الحسن البصري النزعة النقدية الواقعية، وذلك على نقيض الموروث المثالي الذي كان يسود في الكوفة. كانت الكوفة مقراً للطوائف الشيعية الأولى وموطن أبي هاشم الأول الذي يطلق عليه «الصوفي». والقول بأن النزعات الأولى للزهد في البصرة وما حولها كانت قائمة نظرياً على الفكر الاستسلامي فحسب وبأنها لم يظهر منها أدنى اهتمام بالفكر النظري قول يطابق الحقيقة، فرجال ونساء تلك الطوائف كانوا نزاعين إلى الزهد في الدنيا بما فيها منغلقين على أنفسهم، رغم الترف الذي عم البلاد من حولهم، متمسكين بالحديث النبوي: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا»، ولذلك نشأ منهم قوم يقال لهم «البكائون»؛ فسوء حال الدنيا إضافة إلى تفكرهم في ذنوبهم جعلهم يبكون إلى الله سائلينه المغفرة؛ وقد وصفهم الشاعر العربي ابن الرومي شاعر القرن التاسع في بعض قصائده وصفا مأسويا، وتبعه الخرقاني في القرن الحادي عشر مؤكدا «أن الله يحب أن يبكي عبده»[2]. ولذا فلا غرابة في أن يأتي أحد تلامذة

(١) (النبأ ٤١)

(٢) (نفحات الأنس ٢٩٩)

الحسن البصري فيؤسس في عبدان على الخليج الفارسي زاوية للزهاد، هذا التلميذ هو عبد الواحد بن زيدان (ت ٧٩٤) الذي يوصف بأنه مثال أهل الورع وبأنه كان دائم التحسر؛ ومن خلاله وصلت تعاليم الحسن سوريا حيث مقر أهم زعيمين من زعماء حركة الورع البصرية، هما أبو سليمان الداراني (ت ٨٣٠) وتلميذه أحمد بن أبي الحواري (ت ٨٥١). وبتولي العباسيين الحكم يبدأ فصل جديد في التاريخ الإسلامي، وقد سُموا العباسيين نسبة إلى العباس عم النبي .وحسب الكتابات التاريخية فإن الحكم الطويل لتلك الخلافة ـ إلى أن قتل آخرها على أيدي المغول - يمثل ذروة الحضارة الإسلامية، فقد تطورت الفنون والعلوم، والفقه والفلسفة، وعلم الكلام وعلوم اللغة؛ فكان هناك اعتناء بجميع فروع المعرفة الإنسانية، وقام فقهاء المذاهب السنية الأربعة بترتيب الأحكام القرآنية في نظام فقهي، وهم أبو حنيفة (ت ٧٦٧) ومالك بن أنس (ت ٧٩٥) والشافعي (ت ٨٢٠) وأحمد بن حنبل (ت ٨٥٥)؛ وقد تناولوا كل المسائل الفقهية ابتداء من أكثر مسائل الميراث تعقيدا إلى أدق التفاصيل في صحة أداء الصلاة وأداء مناسك الحج. والمذاهب الأربعة لا تختلف إلا في صغائر الأمور، فكلها تستند إلى الكتاب والسنة، وتعترف بمبدأ «الإجماع»، وهو إجماع الفقهاء في بعض المسائل الحديثة وأسباب إلحاقها بالفقه؛ ولكنهم اختلفوا في المقدار الذي يسمح لهم فيه باستعمال آراءهم الحرة. وابتداء من القرن العاشر حرمت على الفقهاء حرية البحث في المسائل التي كانت قد حسمت من قبل استنادا إلى القرآن والسنة، (أغلق باب الاجتهاد). وقد أدى ذلك إلى تحجير الفقه؛ وإن الإجماع الذي كان فيما قبل الباب الذي يدخل منه ما جد من فكر قد صار سبب الجمود (إلا أهل النظرة الاصطلاحية فإنهم واصلوا الاجتهاد). وعلى الرغم من أن الفقه لم يدون أبدا في نظام نصوص شرعية إلا أنه ما زال يوضَّح بالحواشي والتعليقات والشروح من جيل إلى جيل. أما الصوفية فكثير ما هبوا في وجه التشريع الفقهي العاري من الروحانية الذي كان يحد من الحياة الدينية الشخصية.

وكذلك أفادوا في طرح المسائل الكلامية، وخاصة فيما يتعلق بمسألة إمارة المسلمين من أولى بها؛ ومما شمله النقاش في هذا الباب مسألة القدر، وما إذا كانت الكبيرة تخرج المسلم من ساحة المسلمين.

وبدأت كذلك في ذلك الوقت المبكر المحاولات الأولي لتعريف «وحدانية الله» التي هي أساس العقيدة الإسلامية. وبدأ علماء الكلام يتعرفون تدريجيا على فن الجدل والمنطق في المناظرات؛ وقد تصدوا لعقيدة الثنائية المانوية ولعقيدة التثليث وكل ما شاكل ذلك من عقائد الشرك (والشرك هو عبادة أي شيء مع الله الذي له الحكم وحده). والدفاع عن الله الواحد الأحد أدى بهم إلى الدخول في نقاش عن صفات الله نتجت عنه مسأله ما إذا كان القرآن كلمة الله مخلوقا (كما قال المعتزلة) أم غير مخلوق (كما قال أحمد بن حنبل وغالبية أهل السنة)؛ وهنا كان الاجتهاد كذلك في إيجاد تعريفات دقيقة قادت العلماء إلى مناقشة هوامش الأمور، فكان منهم ما كان من الفقهاء؛ مما دعا أحد قادة الصوفية في القرن التاسع ـ وهو معروف الكرخي ـ أن يعبر عن ذلك في أسى، فيقول «إذا أحب الله عبده فتح له باب العمل (أي العمل الصالح)، وسد عليه باب الجدل». وأصبح للمناقشات الكلامية تأثير عام في الفكر الديني. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفلسفة والعلوم اليونانية التي كانت قد بدأت تدخل دائرة الإهتمام آنذاك، فإنها كان لها ما للكلام من تأثير. ورأت حكومة الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) أن نقطة البداية في أيدي المترجمين (وكانت غالبيتهم من غير المسلمين)، فهي التي تمكن المسلمين من الاطلاع على الفلسفة اليونانية والعلوم الطبيعية. ثم طور المسلمون بعد ذلك تلك المعارف بإضافتهم إليها أراؤهم التطبيقية الخاصة، وبذلك نهض علم أثـَّر كذلك في العصر الأوروبي الوسيط تأثيرا عميقا. وفضلا عن ذلك فإن تلك الحركات العلمية العقلية على اختلافها ساعدت في تطور اللغة، فإن الفقهاء والمتكلمين والمترجمين قد طوعوا اللغة العربية، ففتحوا لها بما تملك من ثراء وحسن رؤى جديدة. وكذلك الصوفية ساهموا في هذا الأمر؛ فقد أشار بولص نويا الذي تحدث عن مغامرات الصوفيين اللغوية إلى أنه بفضل الصوفية قد ولدت في اللغة العربية لغة صادقة هي لغة الخبرة[١]. ومن مؤلفات الصوفيين الأوائل لا يتضح ثراء التعبير فحسب، بل يظهر كذلك تعميق الأفكار الذي يزداد بعدا برسوخ الخبرة، تلك الخبرة التي تفوق الوصف تعبر عنها أشعار صوفيي القرن العاشر أو بعض أشعار الحلاج في كلمات رائعة الجمال.

---

(١) (Nwyia 4)

ثم ظهر بعد ذلك تطور مماثل في خارج العالم العربي، فلغة الأدب الإيراني مدينة لكثير من المؤلفين الذين عبروا عن أشواقهم الصوفية باللغة الفارسية. والمبتهل الصوفي يونس إمره الذي توفي سنة ١٣٢١ قد جعل من اللغة التركية لغة أدبية جميلة واسعة الانتشار؛ كما كان أهم دور في تطور اللغات في البلاد الهندية (السندية والبنغالية وكذلك جزء من الأوردية والبشتية) ناتجا عن أغاني زعماء الصوفية فيها حيث لم يستطيعوا مخاطبة البسطاء من تلامذتهم بلغة الدين العربية أو بلغة الشعر الفارسية؛ ولكي يعبروا عن أسرار المحبة الصوفية والاستسلام كان عليهم أن يستخدموا اللهجات المحلية، فجعلوا منها لغات تحمل أسمى الأفكار؛ وهكذا تطورت لغات أصبحت قادرة على أن تكون وسيلة أدبية حتى لغير شعراء وكتاب الصوفية. واتساع رقعة الخلافة الإسلامية في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي جعل المسلمين يلتحمون بطوائف كثيرة من غير المسلمين كانت لهم حضارات مختلفة وتقاليد متفاوتة. وبمجيء العصر العباسي ظهرت تأثيرات زرادشتية، فبمجرد أن نقلت الحكومة مقرها من دمشق إلى بغداد بدأت تستخدم في بلاطها أمراء من الفرس، فدخلت الروايات الفارسية من «كتاب الملوك» في الأدب العربي واستخدمت في رسم الصورة المثالية للحاكم، وأصبحت الأساطير الفارسية بديلا عن الروايات العربية الضعيفة عن فترة ما قبل الإسلام. وفي شرق إيران وفي بلاد ما وراء النهر واجه المسلمون طوائف بوذية جذبتهم طقوسها النسكية، أما علاقتهم بالمنظور الديني للهندوسية فكانت معدمة في العصر المبكر، وقد ساهمت الهند آنذاك في تطور علم الرياضيات الإسلامي وعلم الفلك، وبصفة عامة كان ينظر إلى الهند من قبل على أنها موطن الحكماء وبلد يموج بالسحر، أهله أناس سود قبيحو المنظر. والديانة المانية التي كانت منتشرة في أنحاء عديدة من الشرق الأدنى والشرق الأوسط قد جذبت اهتمام رجال الدين، وقد اتهم أكثر من متصوف بميوله للمانية. وكان اليهود يمثلون أقلية نشطة آنذاك.

ولكن أهم طائفة كان للعباسيين علاقة بها هي طائفة النصارى التي كانت منقسمة إلى طوائف، من بطارقة وكنائس توحيدية وجماعات[1]. وكثيرا ما ذكرت

---

(١) ومراحل الصوفية المتقدمة قد تم بحثها في أعمال، مثل:

الأساطير الصوفية متصوفة ورهبانا مسيحيين كانوا يعيشون في العراق وفي جبل لبنان؛ وقد وردت في الشعر الجاهلي تعليمات عن نور كان يلوح عن بعد من خيمة راهب مسيحي؛ وإن الإلتقاء مع ناسك مسيحي أو راهب أو حكيم يعد مظهراً من مظاهر الأساطير الصوفية في عصرها المبكر، ومثل هذه الظاهرة غالبا ما تأتي لتوضح للمريد بعض الحقائق الصوفية، أو ليستفيد منها المريد نداء ربانياً بأن كل هذه الطقوس النسكية لم تكن لتنقذ صاحبها حيث إنه لا يؤمن بمحمد.

وعيسى - وهو آخر نبي قبل محمد حسب الوحي القرآني - هو عند الصوفية مثل أعلى، بل ومثال للحب الصادق لله، فهو قد كان غريبا بلا وطن، لا يعرف أين يضع رأسه، يعلِّم المريد أهمية التواضع والسلام والإحسان، «فكما أن البذرة تنبت في التراب فإن بذرة الحكمة لا تنبت في قلب إلا إذا كان شبيها بالتراب»[١]؛ إنه عيسى صاحب موعظة الجبل، ومن بقي ملهم الحب في أشعار الصوفية المتأخرة.

فهو النبي الذي كان بأمر الله «روحا منه»، وأمه العذراء التي لم يدنسها أمر دنيوي فأصبحت وعاءً طاهراً لروح الله، ولذا فقد أصبح كل منهما رمزاً للحياة الروحية والطهارة الخالصة. ومحتمل أن الصوفية الأوائل قد ورثوا لباس الصوف الذي يشتق منه اسمهم عن نساك النصارى. هؤلاء الصوفية كانوا مؤمنين يطبقون الشريعة بالحرف الواحد، يصلون ويصومون، ويذكرون الله لا يفترون، وبالقرآن والسنة يستمسكون.

H. F. Amedroz, Notes on same Sufi Life (1912)

Margaret Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (1931)

وهذا الأخير بحث في العلاقات بين الإسلام والمسيحية؛ كما فعل ذلك أيضاً طور أندريه في بحثه: Zuhd und Mönchtum (1931)

وفي أعمال أخرى، كما أن كتابه: Myrtenträgarden الذي نشر بعد موته يعتبر مدخلاً جيداً في تيارات النسك والتصوف قبل الحلاج.

(١) أبو طالب المكي «قوت القلوب» (١٣١٠هـ/ ١٨٩٢ - ١٨٩٣م)، الجزء الثاني، ص ٧٤. والزهد الصوفي المبكر تم بحثه في كتابين هما:

Paul Klappstein, Vier turkistanische Heilige (1919);

Jakob Hallauer, Die Vita des Ibrahim ibn Edhem (1925).

قال أحدهم مرة: «أحيانا تطرق الحقيقة قلبي أربعين يوما، فلا آذن لها بالدخول، حتى تأتيني بشاهدين، هما القرآن والسنة».

والبلد الذي اكتمل فيه التصوف هو خراسان في الجزء الشمالي الشرقي من الخلافة العباسية. وهناك ملاحظة تنسب إلى أحد متصوفيها في القرن التاسع يمكن أن تكون مدخلا لشخصية تلك الطائفة الجديرة بالاعتبار، وهي قوله:

من أراد أن يبلغ أعلى درجات الشرف فليؤثر سبعا على سبع، الفقر على الغنى، والجوع على الشبع، والضعة على الرفعة، والذل على العز، والتواضع على الشرف، والحزن على السعادة، والموت على الحياة[١].

وفي القرن الثالث عشر ذكر جلال الدين الرومي في أشعاره أنه حتى نساك مرو ومالقان يسكرون عندما يلفحهم نسيم خمر الحب الذي يهب من المغرب[٢]. غير أنه لا تصّلهم هذه النسمة إلا نادرا، على الرغم من أن ظاهر حزمهم قد يخفي وراءه حباً حقيقياً أكثر من أن يتصوره القارئ المعاصر.

ومن أشهر قصص التوبة في التصوف الأول توبة الفضيل بن عياض، فإنه قد كان قاطع طريق ـ قاطع طريق ذا حسب ـ بين أبوارد وسرخس؛ فبينما هو ذاهب إلى حبيبته ذات مرة سمع آية من القرآن، فترك قطع الطريق واهبا نفسه للتصوف والسنة النبوية. وقد عاش بالكوفة عمرا مديدا، ثم مات في مكة سنة ٨٠٣.

والفضيل علم في التصوف السني المبكر، «بموته ذهب الحزن من الأرض»[٣] وهذا الحزن تعكسه بعض أقواله؛ وهو لم يكن يحب الاختلاط بالناس، ويؤثر عنه قول يذكرنا بمعاصرته العابدة[٤] رابعة، حيث قال:

«إذا جن الليل فرحت بخلوتي بالله، فإذا طلع الصبح اكتئبت، لأنني أكره النظر إلى هؤلاء القوم الذين يأتون فيقطعون عليّ خلوتي»[٥].

وعلى الرغم من أن الفضيل كان متزوجا إلا أنه كان يرى أن الارتباط العائلي

---

(١) (نفحات الأنس ٤٥)

(٢) (الديوان الكبير ١٩٦٦)

(٣) (رسالة القشيري ٩)

(٤) الكلمة الألمانية تساوي كلمة «قديسة» (المترجم).

(٥) (تذكرة الأولياء ١: ١٣١)

من أكبر عقبات الطريق الصوفي. وهو ما رؤي يبتسم ثلاثين سنة إلا مرة واحدة، كان ذلك عندما مات ابنه حيث إنه رأى في ذلك آية على رحمة الله، فإنه «إذا أحب الله عبده ابتلاه، فإن أحبه أكثر اشتد عليه حتى لا يدع له مالا ولا ولدا»[١] (وتلك السعادة بموت الأهل كانت معروفة كذلك لدى متصوفة النصارى في القرون الوسطى، كما جاء في قصة أنغيلا دي فولينو Angela di Foligno)[٢]، وحتى جلال الدين الرومي قد قال في مثنويه بيتاً ظاهره بعيداً كل البعد عن المشاعر الإنسانية، حيث قال:

وكان لموت أولاده عنده حلاوة[٣]

ومسلمو الهند في القرن الثالث عشر والرابع عشر كانوا كذلك يعرفون بعدم المبالاة بعائلاتهم أو بموت أولادهم. وعلى الناحية الأخرى كان كثير من الصوفية ومؤسسي الحركات الإسلامية متزوجين وذوي عائلات كبيرة، فقد كان الجام الأحمدي عنده اثنان وأربعون من الأولاد[٤]. وكان لعبد القادر الجيلاني ٤٩ ولدا من الذكور؛ إلا أنه يندر أن تجد في الكتب الصوفية كلمة عن حب الأهل، ولذا فإنك تفاجأ أكبر المفاجأة عندما ترى عابدٌ دلهي في القرن الثامن عشر الخواجة مير درد في أحد كتبه ينادي: «أحن إلى زوجتي وأولادي»[٥]؛ فعلى الرغم من أن النبي القدوة كان متزوجا ورغم وصاياه ببناء العائلات إلا أن حب المتصوفة الأوائل لحياة العزوبة كان سائدا، فكما يقول الداراني: «الوحيد يجد من حلاوة العمل وفراغ القلب ما لا يجده المتأهل»[٦]. وكثيرا ما وصف الصوفية الإزعاج والانشغال عن الله الذي ينتج عن الزواج[٧] فكانوا ينظرون إلي أعباء الحياة العائلية على أنها

---

(١) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٨٢)

(٢) Underhill: Mystik, S. 20

(٣) (المثنوي ٣: ١٩٢٧)

(٤) الولد يطلق على الذكر والأنثى.

(٥) وفي هذا الإشكال انظر: Dard, Chahar Risala (Bhopal 1310)

A. Schimmel, Eros- heavenly and not-so-heavenly- in Sufi Life and Literature (1979)

(٦) (إحياء علوم الدين ٢: ٢٢٢)

(٧) (نفحات الأنس ٢١٧)

«عقوبة إتيان الشهوات المباحة»[1]، فقد عبر عن ذلك الفضيل المعاصر الشاب لإبراهيم بن أدهم (ت ٧٩٠) عندما التقاه في مكة، فقال قولا يكثر ترداده عند مشايخ الصوفية: «إذا تزوج الرجل ركب سفينة، فإذا ولد له ولد تحطمت سفينته»[2].

وإبراهيم بن أدهم - مفتاح الحِكَم الصوفية، كما وصفه الجنيد[3]- أصبح في التقاليد الإسلامية مثالا للفقر الحقيقي والزهد الخالص والتوكل على الله حق توكله. فكما ورد في الحكاية أنه ترك عيشة الأمراء في بَلْخ. وبلخ مولده كانت العاصمة القديمة للبوذية، وأسطورة بوذا قد نجد لها صدا في الحكايات عن إبراهيم بن أدهم، فإنه قد أصبح بطل قصص الورع في شرق العالم الإسلامي، وخاصة في التقاليد المالوية فإن مغامراته لها طابع رومانسي.

كان موطنه بَلْخ فصار له تَلْخ (بمعنى مر).

هكذا قال العطار[4] في صورة بلاغية تقوم على تغيير نقط الحرف الأول من الكلمة، ومعناه في الثانية أن كرسي الملك أصبح مرا عند الشاب الأرستقراطي المتصوف. وينسب إلى إبراهيم بن أدهم أنه أول من فند مراحل الزهد الثلاثة، إلا أن ذلك التقسيم الثلاثي بما أنه لم يكن جليا إلا مع بداية القرن التاسع فإنه يبدو وكأنه نتاج عصر متأخر؛ فتلك المراحل الثلاثة هي (١) ترك الدنيا، (٢) ترك حظوظ النفس، (٣) الحالة الأخيرة أن يرى الزاهد في الدنيا أنه ما ترك شيئا حتى يكترث به ويعود إليه.

وفي أغلب الأحيان لا يكاد إنسان اليوم يصدق تلك الدرجة من الزهد التي بلغها الصوفية الأوائل. نعم، إنهم كانوا يرون السعادة كل السعادة في التحرر من مطالب الدنيا حتى وإن كانت وسائدهم الأحجار وفرشهم الحصر البالية، هذا عند من لم يفضلوا النوم جالسين، إذ كانوا يدفعون النوم بقدر ما استطاعوا.

---

(١) (نفحات الأنس ١٨٥)،

(٢) (اللمع ١٩٩)، وهكذا الترجمة التقريبية كما جاء في النص الألماني، أما في كتاب اللمع الذي اقتبست منه المؤلفة فالجملة كالآتي: «إذا تزوج الفقير فمثله مثل رجل قد ركب السفينة، فإذا ولد له قد غرق»، انظر طبعة دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠(المترجم).

(٣) (كشف المحجوب ١٠٣)

(٤) (مصيبت نامه ٢٦٤)

وما كانوا يبالون بمظهرهم ولا بلباسهم وعلى الرغم من أنهم كانوا دائما في حالة طهارة إلا أن ابن أدهم كان يفخر بجموع القمل التي كانت تسكن ردائه؛ وفي سنة ٩٠٠ نادت خادمة لصوفي بغدادي: «إلهي ما أوسخ أوليائك، ليس فيهم نظيف»[١].

ومن تلامذة الفضيل كان بشر المعروف بالحافي حيث كان يرى أن النعال «حجاب» في طريق الله. وكان بشر مثل شيخه من مرو، وكانت توبته عجيبة، وسببها أنه أصاب في الطريق كاغذة مكتوب فيها اسم الله، فأخذها معه، وسرعان ما كان جزاء عمله هذا أنه صار بعناية الله صوفيا مرفوع الذكر. وقد سكن بغداد ومات بها سنة ٨٤١ بعد حياة كان ملئها الخوف. ويقال إن أكثر ما كان يشغل بشر الإخلاص. هذا الإخلاص في كل فكرة وفي كل عمل اكتملت نظريته في كتب معاصره في بغداد الذي كان يصغره سنا، ألا وهو الحارث المحاسبي.

ومن يجب ذكرهم من صوفية خراسان شقيق البلخي الذي كان تاجرا (ت ٨٠٩). وقد أظهرت الدراسات الحديثة أن خبرته لم تكن محصورة في التوكل (وهو الطريق الذي سلكه تلميذه حاتم الأصم (ت ٨٥١)، وتابعه أبو تراب النخشبي (ت ٨٥٩)، بل إنه كان أول من تكلم في الأحوال الصوفية، وأول من وضع مصطلح «نور الحب الإلهي»[٢]، كما سماه هو. وبهذا يقترب من عابدة البصرة رابعة العدوية التي توفيت قبله بسنوات قلائل (سنة ٨٠١).

وكانت رابعة

«هي المخدرة بخدر خاص، المستورة بستر الإخلاص، الذائبة عشقا واشتياقا، التائهة قربا واحتراقا، الضائعة في الوصال، المقبولة من الرجال، ثانية المريمين الصفية، رابعة العدوية»[٣][٤].

---

(١) (نفحات الأنس ٦٢١)

(٢) (Nwyia 228)

(٣) (تذكرة الأولياء ٥٩)

(٤) Margaret SMITH, Rabiat he Mystic (1928, Neuauflage 1984)
وهي دراسة لا غنى عنها في النساء العابدات؛ وانظر كذلك: عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي (١٩٤٦).

وبصفة عامة فإن رابعة تعتبر مثال الحب الخالص في تعاليم الزهد الصارمة في العصر المتقدم، وبذلك جعلت من التصوف نسكا حقيقيا. وقد أحسن الجامي القول في التفريق بين الزهد والنسك الحقيقي، حيث قال:

الزهاد ينظرون إلى نور الآخرة بنور الإيمان والضمير، ويحقرون الدنيا، إلا أنهم محجوبون بالنعيم المحسوس، ألا وهو تفكيرهم في الجنة؛ أما الصوفي الحقيقي فإنه محجوب بالجمال الأزلي والحب الجوهري عن الدارين[١].

كانت رابعة جارية معتوقة، والرواية الأتية أشهر قصة في تسليمها لله:

رؤيت ذات مرة في أحد شوارع البصرة تحمل في يد شعلة نار وفي الأخرى جردل ماء، فلما سؤلت عن ذلك أجابت: «أريد أن أضع الشعلة في الجنة، وأصب الماء على النار، حتى يختفي هذان الحجابان، فيستبين من يعبد الله عن حب ممن يعبده خوفا من ناره أو طمعا في جنته»[٢].

ذلك الحب من أجل الحب أصبح محور الصوفية. فتقريبا كل شعراء الصوفية في الإسلام قال في صورة ما بأن «المحب يجب ألا يفكر عند سلوكه الحب في النار ولا في الجنة»[٣]، لأن «الحور والقصور» التي وعد بها المتقون في الجنة إنما هي بشكل أو بآخر حجاب عن الجمال الإلهي الأزلي. وكما قال الرومي:

إذا هو ملأ بالجنة والحور جوانبك

فاعلم أنه إنما يريد أن يجنبك[٤].

وإنه لمن الأفضل أن يبعد الله الجنة، أو أن يقذف في النار من الزهاد كل من خاف منها؛ فإن الجنة والنار مخلوقتان، وإذن فهما مختلفتان عن الله[٥].

وحب رابعة لله كان مطلقا، ولم يكن في قلبها مكان لأي حب آخر أو للتفكير في شيء آخر؛ فهي لم تتزوج؛ وحتى النبي لم يكن له في عبادتها نصيب.

---

(١) (نفحات الأنس ١٠)

(٢) Smith, Rabia, S. 98

(٣) (نفحات الأنس ٥٩٧)

(٤) (المثنوي ٢٠٤)

(٥) (منطق الطير ٧٣)

كانت الدنيا عندها تافهة، وكانت تغلق في الربيع شبابيكها، دون أن تتأمل الورود، حيث كانت منشغلة بتأمل من خلق الربيع والأزهار. وتلك رواية كان يرددها كثير من شعراء الصوفية في إيران. فكل متصوف حقيقي يجب أن يعلم أن «الجنان والثمار إنما هي في الداخل، أي في القلب»، كما قال الرومي في تصوره عن قصة رابعة[١].

ورابعة هي أول صوفية تحدثت عن الغيرة الإلهية؛ وهو مصطلح ليس بمجهول في السنة النبوية. فكما أن غيرة الله لا تسمح للمسلم السلفي أن يشرك في عبادته أحدا فإن رب رابعة لا يسمح لها كذلك أن تُشرك غيره في حب لا ينبغي إلا له، وهي تخاطبه في أرجوزة شعرية قائلة:

حبيب قلبي ليس لي سواك

فاعطف على مذنب أتاك

يا أملي وراحتي وقرة عيني

القلب لا يسع حبّا لسواك[٢]

في هذا الحب الكامل ينتهي وجود المتصوف، فهو يخرج من نفسه قائلاً: توحدت معه فكنت أنا وهو واحداً. ورابعة أخذت ذلك من الآية القرآنية التي تدل على أن حب الله للإنسان سابق لحب الإنسان له: «يحبهم ويحبونه»[٣].

«الحب نشأ في الأزل ويبقى إلى الأبد، وليس هناك في السبعين ألف عالم من يشرب منه قطرة إلا ويكون مرده إلى الله، ومن هنا يأتي قوله «يحبهم يحبونه»[٤][٥].

تلك الآية القرآنية هي حجة الأجيال اللاحقة على نظرياتهم في الحب المتبادل بين الله والإنسان؛ فليس هناك شيء يمكن أن يشغل المحب عن الله، وإذا غمضت العين الجارحة فعين القلب لا ترى سواه، وهو كافي لروح المحب. «إلهي

---

(١) (المثنوي ٤: ١٣٥٩، وقارن كذلك مصيبت نامه ١٨٩)

(٢) Smith, Rabia, S. 98

(٣) (المائدة ٥٩)

(٤) (تذكرة الأولياء ١: ٦٧)

(٥) Smith, Rabia, S. 110

ما قدرت لي في هذه الدنيا فأعطه أعدائك، وما كتبت لي في الآخرة فأعطه أولياءك، ففيك لي كفاء»[١].

ودعاء رابعة هذا يردده الصوفية في كل عصر، وإن اختلف قليلا. وأكثرالأدعية إثارة للدهشة تلك التي قالها الشبلي الذي يعرف بنسقه للصور البلاغية، حيث قال:

إلهي أعطني الدنيا والآخرة، حتى أجعل من الدنيا لقمة فأقذفها في فم كلب ومن الآخرة لقمة فأقذفها في فم اليهود، فكلاهما حجاب عن المقصود[٢].

ورابعة لم يكن ليشغلها شاغل عن تسبيح الله والأمل فيه، فتسبيحه كان عندها أعذب ما يكون؛ وصلاة الليل ـ التي هي من عماد حياة الزهد المبكر ـ كانت تمثل لها مناجاة بين المحب والمحبوب:

إلهي هذا الليل قد أدبر، والنهار قد أسفر، فليت شعري، هل قبلت مني ليلتي فأهدأ، أم رددتها علي فأعزى، فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو انتهرتني ما برحت من بابك ولا وقع في قلبي غير جودك وكرمك[٣].

دعاء جريء كان يردده قدماء الصوفية، فالمحب الحقيقي لا يترك باب حبيبه أبدا، حتى وإن طرد منه. ولم تكن رابعة هي العابدة الوحيدة من نسوة القرن الثامن، فقد كان هناك كثير من النساء اللاتي انخرطن في السلك الصوفي، فكن ينتحبن للحبيب السماوي الذي ـ وإن غاب عن عيونهن ـ لا يغادر قلوبهن؛ وكانت رابعة عندهم مثلا في التفاني في الحب، لما كان يرى من مشاعرها العارمة، لولاها لكانت احتكرتها النساء، فبما أن المحبين لم يعد لأحد منهم في وحدانية الله وجود منفصل فكذلك لم يعد هناك فرق في ذلك بين رجل وامرأة[٤].

وقد نشأت في القرن التاسع حركات مختلفة في التعاليم الصوفية وفي الطريق إلى الله، فعبرت عن خبراتها الدينية بطرق مختلفة وبصيغ أدبية متفاوتة. إلا أن

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٧٣)

(٢) (تذكرة الأولياء ٢: ١٦٥)

(٣) Smith, Rabia, S. 27

(٤) (تذكرة الأولياء ١: ٥٩)

جذور ذلك التطور يرجع إلى عهود مبكرة كما استبان حديثاً من الدراسات التي قام بها بولص نويه، حيث أكّد بأن جعفر الصادق ـ الإمام السادس عند الشيعة (ت ٧٦٥) ـ هو أحد كبار مشايخ الصوفية المبكرة. فتفسيره للقرآن ـ الذي يحتويه تفسير السلمي ـ له نظرة غير عادية في الظواهر الصوفية[١]. وجعفر ينظر إلى القرآن من منظورات أربع: أولها تفسير للعامة، وثانيها تلميحات للخاصة، وثالثها لطائف للعُبَّاد، وآخرها حقائق للأنبياء[٢]. هذه التعددية في طابع القرآن الكريم قد أدت بجعفر إلى أن يفترض أن المؤمنين طبقات، كل طبقة تسير حسب درجة معارفها. وهذا مبدأ طوره الصوفيون فيما بعد، عندما تكلموا في «الأحوال» و«المقامات» في الطريقة، فقسموها إلى درجات، هى العامة والخاصة وخاصة الخاصة؛ وهذا المبدأ الطبقي يوجد كذلك في النظريات اللاحقة عن الولاية، وهو بنفس الدرجة من السمات الأساسية في الفكر الشيعي. والإمام جعفر يشير إلى ملامح الخبرة الصوفية التي تنتقل بالمريد من عمق إلى عمق في اثنتي عشرة حالة يغوص خلالها المريد الصوفي غوصا هادئا متقدما في طريقه. وإن بعضاً من مباديء التفسير الجعفري يحمل أفكارا كانت تنسب من زمن قريب إلى متصوفة متأخرين، وإنه قد شرح حتى ما يسمى بـ «الشطحيات» التي فيها يتكلم الصوفي بكلام ليس له أن يفصح عنه. وأنموذج جعفر يمثل في تلك الخبرة الحوار الذي دار بين الله وموسى في سيناء[٣]، فقد كان موسى هو النبي الذي سمع الله، سمع صوته وكلامه من داخله. أما محمد فإنه أنعم عليه في رحلة المعراج بالنظر المباشر إلى الله، فكان من حبيبه في أقرب قرب وهنا «تحولت لغة الخبرة إلى لغة حب»، كما يقول أحد الناقلين عن جعفر المعاصرين له[٤]. وهذا يعني أن الخطوات الأولى في طريق تصوف الحب قد وضعت قبل عصر رابعة، وتعريف الحب الإلهي الذي كان أول مَن خطّه جعفر ثم أصبح على ألسنة المتصوفين الأواخر إنما هو يعني «نار ربانية تذيب الإنسان نهائيا»[٥].

---

(١) (Nwyia 161)

(٢) (Nwiya 167)

(٣) (قارن: سورة طه: ١١ ـ ٢١)

(٤) (Nwyia 187)

(٥) (السابق)

كما أظهرت الدراسات الحديثة فإنه يحتمل أن التعريفات التي تنسب للصوفية قد تم تأريخها في وقت مبكر من القرن التاسع. وعلاوة على ذلك فإنه يُنظَر إلى أفكار كل من الشيعة والصوفية في ذلك العصر المبكر على أنها كانت متداخلة ومتشابكة، غير أن كثيراً من القضايا ما زالت بحاجة إلى حل. والواضح أن أفكار الإمام جعفر وربما أفكار غيره كذلك من الصوفية تعدت سطحيتها فأثرت في صميم الحياة الصوفية، حتى ظهرت في عبارات المتصوفة الذين اقتربوا من عصره، غير أن مواقفهم هي التي رسمت معالم التصوف وأثرت في خصوبته وتعدد ألوانه. وهنا أذكر بذي النون المصري (ت ٨٥٩ أو ٨٦٠) وأبي يزيد البسطامي الصوفي الفارسي (ت ٨٧٤) ويحيى بن معاذ من الري بإيران (ت ٨٧١) والحارث المحاسبي العراقي (ت ٨٥٧).

وذو النون هو أحد الشخصيات الصوفية الجذابة والمحيرة في نفس الوقت، وكان يوصف بأنه من أروع الشخصيات الروحية الخفية[١]، وهو ثوبان بن إبراهيم وكان يُلَقّب ذا النون صاحب الحوت، وهو مولود لأبوين نوبيين في مدينة إخميم بصعيد مصر، درس علوم الدين، ويحتمل أنه تتلمذ على يد مالك بن أنس مؤسس المذهب المالكي. كان ذو النون الوحيد من المتعلمين الورعين في زمانه العارف بأحوال الصوفية وثقافتهم[٢]، وأثناء اضطهاد المعتزلة لأهل السنة حبس هو أيضاً لأنه كان يقول بعدم خلق القرآن، ولكن الخليفة المتوكل عفا عنه بعد تأثره الشديد بخطبة له. وكان فيلسوفاً وكيميائياً؛ وأحياناً كان الشك يتطرق إلى حقيقة خبراته الصوفية. وفي فهرس ابن النديم[٣] يندرج اثنان من أعماله تحت مراجع الكيمياء. ولا يعرف إلا القليل عن خبراته؛ أما عظاته فإنها مبعثرة في مراجع سير الأولياء. حكى إبراهيم القصار بأنه قد رآه في طفولته فخاب ظنه فيه لما رأى ظاهر حاله سفيها ضعيفا ذليلا وهو شيخ الصوفية وكبيرها، فقرأ ذو النون أفكاره ولامه على مثل سوء الأدب هذا[٤].

---

(١) (كشف المحجوب ١٠٠)

(٢) (الرسالة القشيرية ٨)

(٣) (الجزء الثاني: ٨٦٢، وهو أحد مراجع القرن العاشر)

(٤) (نفحات الأنس ١٦٦)

وينسب له كثير من الكرامات، ويحكى عنه في كثير من القصص وكأن له تأثير سحري يخضع له الإنس والجن. ويقال عنه أيضاً «إنه لم يسلم من الملام». إلا أنه يحكى عنه أنه عندما مات وجد مكتوبا على جبهته «هذا هو حبيب الله الذي مات على حبه في سبيله»[١]، وهذا الحب لله يظهر واضحا في بعض أدعيته (التي وردت كذلك عن متصوفين آخرين بصيغة أخرى، فهي تكشف عن ميل الصوفيين الأوائل في مخاطبتهم لله بالرموز حتى لا يكشف عن سر قربهم له) التي يقول فيها: إلهي، «أقول في الملا يا إإلهي وأقول في الخلا يا حبيبي»[٢].

وجاء في الخبر أن ذا النون هو أول من ذكر نظرية للمعرفة تعارض العلم الاستدلالي والمعرفة العقلية، ألا وهي نظرية المعرفة البديهية لله. ونُسب إليه أيضاً كثير من الحكم في الحب والمعرفة. وأنا أكاد لا أوافق إ. غ. براونر E. G. Browner في رأيه بأن ذا النون هو أول من أعطى الزهد في مراحله المبكرة صبغة وحدة الوجودية والشكل الجمالي الذي هو الطابع الأساسي للصوفية[٣]. ونيكلسون افترض تأثير الافلاطونية المحدثة على ذي النون، حيث إن ذلك الصوفي كان يعيش في مصر، وحيث إن الافلاطونية المحدثة والتقاليد المحكمة كادت آنداك أن تكون منتشرة مع الهواء، وحيث إن معاصريه كانوا كذلك يعتقدون بأنه فيلسوف، لكل ذلك فإنه يحتمل أنه كان على معرفة بالافلاطونية المحدثة. أما ذو النون فقد وصف العارف ـ أي الصوفي الحق صاحب النظرة العقلية ـ في كلام مشهور له وصفا يكاد يبرئ ساحة ذي النون من أى صلة له بالفلسفة، فقال:

كل ساعة تمر على العارف تجعله أكثر معرفة وخشوعا، فكل ساعة تقربه من الله، والعارفون يرون بلا علم ولا عين ولا خبر يأتيهم وبلا ترقب وبلا وصف وبلا ستر ولا حجاب، فهم ليسوا هم لأنهم بمجرد أن يكونوا فإنهم يكونون في الله، وحركاتهم نابعة من الله، وكلماتهم هي كلمات الله تخرج على ألسنتهم، وبصرهم هو بصر الله وضعه في أعينهم، فالله تعالى يقول في حديثه القدسي: إذا أحببت

---

(١) (كشف المحجوب ١٠٠)

(٢) (حلية الأولياء ١٠: ٣٣٢)

(٣) E. G. Brown, A Literary History of Persia (1921), Bd. II, S.505.

عبدا كنت أذنه التي يسمع بها، وعينه التي يبصر بها، ولسانه الذي يتكلم به، ويده التي يبطش بها[١].

وهذا الحديث[٢] القدسي (كلام الله في غير القرآن) يعتبر من الأساسيات التي تبني عليها الصوفية تعاليمها: إن الإنسان ليلبس ثوب التقوى فيندرج فيها حتى ترفع عنه الدناءات ويستبدلها بالتحلي بصفات الله الحسنى، حتى يحيا بالله وفي الله ويستمد فعله كله من الله.

ومسالة تعظيم النبي كأساس للحياة الروحية لا تؤثر عن ذي النون ذي الطابع المعرفي الفلسفي، فهو الذي قال: عرفت الله بالله، وعرفت ما سواه برسول الله[٣]. وآية حب الله هي اتباع حبيبه ـ وهو الرسول ـ في أخلاقه وأفعاله وأوامره وعاداته[٤]. وهناك حكايات عن ذي النون مرتبطة باسم الله الأعظم، إلا أن إجابته في الأقصوصة التالية[٥] تبين أنه وإن كان مسلما ورعا فإنه كذلك كان رجلاً صاحب تصرفات عجيبة، قال له رجل ذات مرة: «علمني اسم الله الأعظم»، فأجابه: «أرني الأصغر»، وطرده. وجلالة الله وعظمته كانت لهما أهمية خاصة عند ذي النون، وقد أحسن وصف حالة الصوفي متأثرا في ذلك باسمين من أسماء الله الحسنى المذكورة في القرآن، ألا وهما اسم الله «المحيي» واسمه «المميت»، حيث قال: «لا يرى الله شيء فيموت، كما لا يره شيء فيعيش، لأن حياته باقية ويبقى بها من يراه»[٦]. ونظريتا «الفناء» و«البقاء» تعتبران من القضايا الأساسية في التصوف، وقد تطور مفهومهما هنا من مضمون النص القرآني.

وذو النون كان يأتي بصفات الله فيقارن بينها ـ كما كان يفعل غيره من الصوفيين ـ فالجمال مقترن بالجلال وينتج عنهما الكمال، وهي صفات يجب أن تخاطب بـ «أنت من أنت، أزلي وفي الأزل»[٧].

---

(١) وقارن كذلك (حلية الأولياء ٩: ٣٨٥ وما بعدها)M. Smith, Readings from the Mystics of Islam, Nr. 20.

(٢) صحيح البخاري، تحقيق كريل وجوينبول الجزء الرابع ص ٢٣١.

(٣) (اللمع ١٠٤)

(٤) (تذكرة الأولياء ١: ١٢٥)

(٥) الشعراني «لواقح الأنوار» (١٣١١هـ/ ١٨٩٢ ـ ١٩٩٣م)، ص ١٤٤.

(٦) (حلية الأولياء ٩: ٣٧٣)

(٧) R. A. Nicholson, the Mystics of Islam, S. 183.

إن الله، وهو في الكمال الأزلي ليس لمخلوق أن يصل إليه، تجلى للإنسان من خلال الجمال والبهاء، أو الرحمة والخير، أو الجلال والقوة والانتقام. وبعد ذي النون بأكثر من ألف سنة يأتي باحث علم الأديان الألماني رودلف أوتّو Rudolf Otto فيبني نظاما دينيا على قضية اقتران الجمال بالبهاء اللذين يمثلان أهم صفات الذات الإلهية الخارقة؛ وبذلك فإنه يكون قد كشف علمياً عن حقيقة صوفية معروفة منذ قرون لكل متصوف في الإسلام. وكان ذو النون كثير الانشغال بقضية الجلال، وكان ذلك هو الطابع العام في صدر الإسلام في علاقة الإنسان مع الله؛ ومن هذا المنطلق كان ذو النون يعتقد أن البلاء ضروري للتطور الروحي للإنسان، فإن «البلاء ملح المؤمن، إذا عدم فسد حاله»[1]. والمحب المخلص يستلذ بالبلاء الذي يبتليه به محبوبه، كما قال ذو النون، إلا أنه كان يرفض حب إظهار ذلك، فعندما تباهى أحد إخوانه ممن يدعون الحب فقال في مرضه: «من تألم من مرض ابتلاه الله به فليس يحبه»، فأجابه ذو النون: «بل أقول من تباهى بحبه فليس يحبه»[2]. ومن أروع جوانب ذي النون وأكثرها عذوبة موهبته الشعرية وإتقانه للغة العربية، فإنه كان يكتب من حين لآخر أبيات قصيرة سهلة، فكان ذلك نقلة جديدة للصوفية، على أن رابعة العدوية تُنسَب إليها كذلك بعض الأشعار. وكان ذو النون يسبح الله في ترانيم شعرية طويلة، وكان له ذوق في التندر بالشعر، وعمت نوادره الشعرية سير الأولياء من بعده، حكي عنه كيف أنه كان يتجول على شاطىء النيل وحيدا فعرّج نحو الصحراء وفجأة قابله شخص مجهول كشف له عن سر الإيمان:

> إنه قابل امرأة على شاطىء البحر فسألها: ما هي نهاية الحب؟ قالت له: يا بطّال، الحب ليس له نهاية، فقال :لماذا؟ قالت: لأن المحبوب ليس له نهاية[3].

ومثل هذه الحكاية شيء معتاد في ظاهرة ذي النون، وهو إبراز النواحي الدرامية في النقاش لتحل بها قضايا لا يستطيع العقل أن يحسمها. والمرأة المجهولة (وأحيانا تستبدل بعبد أو أمة أو شيخ عجوز) إجابتها هذه تقول بطريقة غير مباشرة إن الحب هو جوهر الذات الإلهية، إذن فهو مثله بلا بداية أو نهاية. وخير طريقة

---

(١) (حلية الأولياء ٩: ٣٧٣)
(٢) (تذكرة الأولياء ١: ١٢٣)
(٣) (تذكرة الأولياء ١: ١٢٣)

لمعرفة ذي النون هي معرفة حاله في صلاته. والقرآن يقول بأنه ما من مخلوق إلا ويعبد الله، فكل مخلوق يسبح خالقه بلغته الخاصة به، سواء أكانت اللغة إنسانية أو دوي النحل، أو نمو الأوراق، أو رائحة الورد، أو لسان الحال بصفة عامة. وبذلك يكتسب الخلق هدفه الديني، وهو الهدف الذي غاب عن أعين النساك الأوائل لأنهم كانوا يحقرون الدنيا ويعتبرونها حاجبتهم عن الله. أما ذو النون ومن تبعه من أجيال الصوفية فلم ينظروا لقيمة الدنيا وتفاهتها من خلال الدنيا نفسها، بل من خلال علاقة الإنسان بها، فقد كانوا يعتبرونها أنها خلق الله، ومن ثم فإنها شيء من ملك الله ومتعلق به، وقد سطرت مشاعر ذي النون فيما يلي:

إلهي ما أصغى إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، دالة على أنه ليس كمثلك شيء، وأنك غالب لا تغلب وعالم لا تجهل[١].

وتلك الأدعية التي هي أشبه بالمزامير قد كان لها تأثير عميق في أجيال الصوفية اللاحقة، كما تبقى لقوة إيقاعها اللغوي محفورة في الذاكرة لا تنسى. وما فهمه ذو النون من لغة الأشجار والطيور فهمه كذلك كبار شعراء الصوفية في إيران؛ فقد تَرجمت ملاحم العطار الصوفية في مقدمتها تسبيح المخلوقات هذا إلى لغة شعرية بشرية، في شكل وصفت به عجماوات المخلوقات تعرب عن حنينها في كتاب «مصيبت نامه» ذي الأربعين باباً. وأورد الشعراني قريب ذي النون في الوطن وآخر كبار الصوفية المصريين في القرن السادس عشر قصة تذكر القارئ بتسبيحات ذي النون الإبتهالية، حيث قال:

من ذكر الله نسي كل شيئ سواه، وأهل الكشف يشهدون ذكر كل المخلوقات له، وقد عشت تلك الحالة من صلاة العشاء إلى أن انقضى ثلث الليل، وسمعت كلام المخلوقات تسبح الله بصوت عالٍ خشيت معه على عقلي، سمعت الأسماك تقول: سبحان الله الملك القدوس[٢].

وكان الشاعر التركي يونس إمره ـ شاعر الصوفية في أواخر القرن الثالث عشر

---

(١) (حلية الأولياء ٩: ٣٤٢)

(٢) الشعراني «لواقح الأنوار» ص ١٤٤، وقارن أيضاً وصف الكزروني في تذكرة الأولياء ٢: ٢٩٥.

ـ كذلك يتبنى في تفسيره ما جاء في القرآن بأن كل الخلق إنما خلق ليعبد الله ويسبحه، وهو الذي قال إنه يريد أن يسبح الله مع الأحجار والينابيع والأنبياء والغزلان؛ ومثله كان أخوه في الوطن مركز أفندي من أهل القرن السابع عشر الذي حكى لي عنه أصدقائي الأتراك قصة مطابقة لمقتضى الحال، فقالوا:

كان شيخ الطريقة الخلوتية في اسطنبول «سنبل أفندي» يريد أن يعد خليفة له، فأرسل تلامذته ليجمعوا وروداً لتزيين الزاوية؛ فرجعوا كلهم بباقات من أجمل الورود، إلا واحدا منهم هو مركز أفندي، فإنه أتى بوريدة صغيرة ذابلة، فقيل له: «ألم تجد لشيخك ما هو أليق بمقامه من هذه؟» فأجاب: «نظرت فرأيت أن كل الأزهار مشغولة بتسبيح الله، فكيف أقطع عليها تسبيحها؟ إلا واحدة وجدتها قد فرغت لتوها من عبادتها، فحملتها وأتيت»، فكان هو الذي خلف سنبل أفندي. وما زالت إحدى القرافات المنتشرة بحذاء السور البيزنطي لاسطنبول تحمل اسمه إلى اليوم.

ولقد اعتنينا بأشعار ذي النون لأنها أوضح ما يكون في أقواله. وإن دراسة مفصلة عن حياته وآثاره قد تكشف كثيرا مما لم يزل مخفيا من جوانبها وتبين ما إذا كان حقا هو أول فلاسفة الكلام في الصوفية، أو أنه كان فوق ذلك ناظما لما انكشف له من ملكوت الله تسبح له جميع المخلوقات. ثم حكيت القصص والحكايات بعد ذلك عن ذي النون.

عابد آخر من قدماء العباد كاد أن يكون رمزا صوفيا، إنه أبو يزيد البِسطامي الذي توفي في عام ٨٧٤. وقد سادت شخصيته التصوف الإيراني المبكر. وقليل من الصوفية من كان له تأثير في معاصريه والأجيال اللاحقة وكان في نفس الوقت أكثر إثارة للجدل من ذلك الزاهد البسطامي القادم من ذلك المكان الصغير في شمال شرق إيران. أقواله في المعارف الدينية وشطحاته وجدت اهتماما حتى عند من يختلف عنه اختلافا جوهريا من الصوفية مثل الجنيد (ت ٩١٠) شيخ المدرسة البغدادية، وهو الذي كان يرى أن أبا يزيد لم يصل إلى الغاية المنشودة[١].

---

(١) H. Ritter, Die Aussprüche des Bayezid Bistami (1954); R. A. NICHOLSON, An Early Arabic Version of the miraj of Abu Yazid al-Bistami (1925)

وعن احتمال وجود تأثيرات هندية انظر: =

وفي أوروبا قامت محاولات للكشف عن شخصية أبي يزيد وعن ألغاظ أقواله، وأوسعها وأعمقها هي الدراسة التي قام بها هيلموت ريتر رغم صغر حجمها. أما تسينر Zaehner فقد ركز على إمكانية التأثيرات الهندية على أبي يزيد. إلا أنه هناك أكثر من شك في أن أستاذ أبي يزيد - وهو أبو علي السندي - قد يكون أصله من السند؛ حتى وإن كان من السند وليس من قرية صغيرة بالقرب من بسطام اسمها سند فإن ذلك ليس سببا للتوسع في الاستنتاجات، فليس كل من كان قادماً من السند كان متقنا للفلسفة الهندوسية الواحدية. ومن البديهي أن تكون افتراضية أن أبا يزيد كان على دراية بالتأملات الفيدانتية افتراضية جذّابة؛ وإن بعضاً من مقارنات تسينَر يبدو لأول وهلة مقنع، غير أن الإحتمال الأكبر هو أن أبا يزيد البسطامي قد وصل إلى ما وصل إليه من خلال خبرة «الفناء»، وهي خبرة إسلامية خالصة، كان هو أول من عبر عنها، وليس من خلال الفكر الفيدانتي الذي يقول بنظرية امتداد «الأتمان»[1] (جوهر النفس) إلى أن يصل ذلك «الأتمان» إلى الذات التي هي غاية كل الذوات المعبر عنها بقولهم «أنت أنت». أما أبو يزيد فإنه كان يطمح إلى محو آثار «الأنا»، وليس إلى امتداد من مخلوق يرجع إليه هذا «الأنا»[2]، فطريقه هو طريق استبعاد الأنا. غير أنه قد كان أول من وصف خبرته من خلال ظاهرة المعراج التي كان أول من قام بها النبي. وأقواله تشتعل عشقا مفقود فيه الأمل، وهي تنصب في جمال نادر المرارة وفي صور بلاغية قوية تقشعر لها الأبدان. وعشقه كان مطلقا، وكذلك أيضاً كان انخداعه. ونحن مدينون لابن أخيه في حفظ كثير من أقواله وهو الذي سأله مرة عن الزهد، فأجابه:

«الزهد لا قيمة له، زهدت ثلاثة أيام أنهيتها في اليوم الرابع، في اليوم الأول زهدت في الدنيا، وفي اليوم الثاني في الآخرة، وفي اليوم الثالث زهدت

Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism,

وعن الرد علي نظرياته انظر:

M. Abdur Rabb: The Problem of Possible Indian Influence on Abu Yazid al-Bistami, (1972)

وانظر كذلك عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ١: أبو يزيد البسطامي (١٩٤٩).

(١) «أتمان» كلمة غير عربية من الفكر الفيدانتي وتفسيرها من بين القوسين بعدها (المترجم).

(٢) (Molé 56)

فيما سوى الله، وفي اليوم الرابع لم يبقى لي غير الله؛ فشعرت بشوق يخالجه شك، ثم سمعت هاتفا يناديني: يا أبا يزيد، أنت لست عندك طاقة لتتحملني وحدي، فقلت: بل هذا هو مرادي، فرد: لقد وجدت، لقد وجدت»[١].

والله مهيمن، من عظمته يصبح الإنسان لا شيء بمجرد ذكر اسمه أو قوله «الله» برهبة صادقة:

نادى أبو يزيد مرة «الله أكبر» فغشي عليه، فلما افاق قال: «معجزة أن ينادي إنسان ألله أكبر ولا يموت »[٢].

ومن ناحية أخرى أنى لنا أن نفهم وصفه لطيرانه ثلاثة في ثلاثين ألف سنة، ثم لم يجد شيئا سوى أبي يزيد على العرش الإلهي خلف الحجاب»[٣]، كيف وعندما سأله سائل: «متى يصل الإنسان إلى الله؟» فأجابه: «يا شقي، أو يصل إليه هو؟»[٤].

ووجه إليه أحد أصحابه المتصوفة ـ اختلف في ذكر اسمه ـ حصيرا للصلاة، فأجابه: «لقد جمعت عبادات أهل السموات والأرضين السبعه، فجعلتها في مخدة، ووضعتها تحت خدي»؛ ومرة يأتيه من يريد رؤيته، فيجيبه هو: «أنا نفسي أبحث عن أبي يزيد»[٥].

جملة شطحات لغوية، محفوفة بأروع الصور البلاغية. اثنتا عشرة سنة كان هو حداد نفسه حتى جعل منها مرآة نظيفة[٦]؛ رأى الشوق قصرا فيه السيف «هول الانفصال» ونرجسة في عودها «اتصال» يعطَى في يد الأمل، وبعد سبعة آلاف سنة تظل النرجسة خضراء نضرة، حيث لم يبلغها أحد[٧].

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ١٦٧)

(٢) Ritter, Bayezid, S. 234

(٣) في النص الأصلي يتبعها جملة «الذي يحجب الله»، أسقطناها من الترجمة، لأنها توضيحية للقارئ الغربي، وذكرها هنا حشو (المترجم)

(٤) Ritter, Bayezid, S. 240

(٥) السابق

(٦) (تذكرة الأولياء ١: ١٣٩)

(٧) (تذكرة الأولياء ١: ١٦٦)

ولحظة يتوهم أبو يزيد أن ذكر الله إياه سبق ذكره هو لله، وأن معرفة الله إياه سبقت معرفته هو لله، وأن معرفة الله للإنسان أقدم من معرفة الإنسان لله[١].

ولحظة أخرى يتنهد أبو يزيد قائلا:

«أول ما صرت في وحدانيته صرت طيرا جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك الف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميزان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية... فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة».

ثم ينادي مفتخرا، فخر من وجد ضالته:

«رفعني مرة، فأقامني بين يديه، وقال لي: «يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك» فقلت: «زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحاديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك؛ فتكون عند ذاك، ولا أكون أنا هناك»[٢].

وربما كان من تلك اللحظات لحظة نشوة، قال فيها: «سبحاني، ما أعظم شاني!».

هذا هو الشطح الذي حير الكثيرين من الصوفيين الأواخر؛ وكثيراً ما تغنى به شعراء إيران وتركيا ومسلمي الهند، لرسم معالم حالة الوحدانية التي يصلها الصوفي الكامل.

والسرّاج - وهو من معتدلي الصوفية - يعتبر أبا يزيد في ذلك أنه إنما كان يرتل قول الله «إنني أنا الله لا إله إلا أنا»[٣]؛ إلا أن هذا تفسير ساذج: وقد بلغ أبو يزيد هذه الحالة من خلال إنكار ذاته وتمويت نفسه بالانسلاخ عنها إلى أن يصل ولو للحظة إلى عالم الوحدانية، حيث يتوحد العاشق والمعشوق، كما يقول هو[٤]، وبحيث يكون هو نفسه الشراب والشارب والساقي[٥]، صياغة ما انفك يستخدمها شعراء إيران الأواخر في التغني بتحول قوة العشق الإلهي العارمة.

---

(١) (حلية الأولياء ١٠: ٣٤)
(٢) (اللمع ٣٨٢)
(٣) وانظر (اللمع ٣٩٠)
(٤) (تذكرة الأولياء ١: ١٦٠)
(٥) (تذكرة الأولياء ١: ١٥٩)

فشخصية أبي يزيد في الصوفية المبكرة كانت في ندارتها كشبح من نار مظلمة يقف وحيداً مثيراً للقلق. شطحاته لا تفتأ تفتح الأبواب لمعان جديدة تستعصي على أفهام قارئها ما دام لا يشارك أبا يزيد خبرته الخاصة؛ أم هل يعود هو كذلك فيقول مع أبي يزيد: «كل ذلك كان خدعة»؟ وكيفما كانت خبرات ذلك الصوفي البسطامي فإن شخصيته كانت مصدر وحي لعديد من الكتاب؛ وإن اسمه هو أكثر أسماء الصوفية وروداً في الأشعار بعد منصور الحلاج الذي غالبا ما يقرن اسمه باسمه، على الرغم من أن الحلاج كان يعتقد بأن «المسكين أبا يزيد» لم يصل إلا إلى عتبة الإله[1].

وقد سهل على الشعراء ـ متلاعبين بتشابه الأسماء ـ أن يقرنوا اسمه باسم يزيد آخَر في الموازنة بين رسوخ الإيمان وعمق التدين وبين الكفر، والآخَر هو الخليفة الأموي الذي كان مسئولا عن مأساة كربلاء سنة ٦٨٠ التي قتل فيها حفيد النبي وكثير من أهل بيته، حتى أصبح اسم يزيد مكروها من مؤمني المسلمين. ولذلك قال السنائي:

ومن كانت نفسه كنفس يزيد

فأنى له أن يبلغ حال أبي يزيد؟[2]

فإن النفس «الأمارة بالسوء» إنما مثلها كمثل المجرمين من أعداء أهل البيت ولا تمت بصلة إلى الشيخ الصوفي الكبير. ومن بلغ من الرجال في التقوى مبلغا خطيرا فإنه قد يشار إليه بأنه «أبو يزيد العصر». وكان يقال للمتظاهرين بالصوفية «لا تتقمص دور أبي يزيد»[3]. وذكر الرومي حكاية في مثنويه، جاء فيها كيف أن تلامذة أبي يزيد ثاروا عليه عندما قال «ما في الجبة إلا الله»، فلما أرادوا أن يقتلوه ردت طعنات سكاكينهم عليهم[4]؛ لأن العابد الكامل مرآة تعكس صفات الآخرين. وفي حكاية أخرى يورد الرومي قصة عن زرادشتي لم يرد أن يدخل الإسلام لأنه كان يشعر أنه أضعف من أن يتخذ دينا يخرج أبطالا مثل أبي يزيد[5]. وقد اقتبس

(١) (La Passion: 250)

(٢) (ديوان السنائي ٦٣٢)

(٣) (المثنوي ٦ : ٢٥٤٨)

(٤) (المثنوي ٤ : ٢١٠٢ ـ ٤٠)

(٥) (المثنوي ٥ : ٣٣٥٨، وتذكرة الأولياء ١ : ١٢٩)

معاصرنا محمد إقبال هذه القصة في كتابه «جاويدنامه»، لإظهار قوة الإسلام الصحيح والمسلم الحق.

وما زالت هناك مدن تحيي ذكرى العابد البسطامي الذي كان يعيش وحيدا، وتلك المدن تقع في أطراف العالم الإسلامي - في روزفانه بالمغرب وفي شتاجون في بنجلاديش، حيث توجد بركة بها سلاحف بيضاء رخوة، فيأتي الناس إليها ليتباركوا لأنفسهم ولأولادهم. ومخطوطات الصوفية يكثر بها ذكر قصة كتاب أرسله يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد، يقول فيه:

«سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته»

فكتب إليه إبو يزيد في جوابه: «سكرت وما شربت من الدرر، وغيري قد شرب بحور السموات والأرض وما روي بعد ولسانه مطروح من العطش، ويقول: هل من مزيد»[١]!

هذا العطش المجازي عند أبي يزيد لا سبيل إلى ريه؛ فأبو يزيد من الذين

«وإن شربوا أبحر التوحد العشرة فإنهم ينادون

بين عطش وعطش:

واقفون في الماء عطاشى

«من لا يناولون شربة...»[٢]

ومراسله هذا يحيى بن معاذ الرازي كان شخصية مختلفة، تمثل كذلك ظاهرة مهمة في التصوف. كان من الري (بالقرب من طهران حاليا)، وعاش زمنا في بلخ، ومات في نيسابور سنة ٨٧١، وكان جل كلامة عن الأمل[٣].

وقد كتب عنه الهجويري أنه ألف كتبا كثيرة، يبدو أنها قد فقدت؛ «أقواله رشيقة الصيغة، مألوفة للسمع، رفيعة في مادتها، نافعة في العبادة»[٤].

حقا إن الأقوال والأشعار المقتضبة التي وصلتنا عن يحيى الواعظ تتميز في

---

(١) (حلية الأولياء ١٠ : ٤٠)

(٢) (شرح شطحيات ٤٤٢)

(٣) (الرسالة القشيرية ١٦)

(٤) (كشف المحجوب ١٢٢)

حلاوتها عن تعبيرات بقية الصوفية الخراسانيين والبغداديين أيما تميز. كان يحيى في المقام الأول عابداً يدعوا الناس إلى الله؛ ورغم أنه كان هناك عدد من الصوفية يعظون في الملأ إلا أن لقب «الواعظ» خص به هو وحده. وكان مما يتكلم فيه «حب الله»، وتنسب إليه الكلمة الآتية: «حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر بل يبقى على ما هو»[١]، وهي فكرة بلغ شعراء الفرس في تعميقها أقصاها.

وكان يحيى يرى أن «مثقال ذرة من حب أفضل من عبادة سبعين سنة بدون حب»[٢]. الدين عنده هو الأمل في الله، الذي لا تنتهي رحمته، والذي يسمع دعاء القلب. تكلم واعظ الري مرة في الفرق بين من أتى إلى مأدبة طعام من أجل الطعام ومن أتى إليها أملا في أن يرى هناك خليله؛ وهذا هو الفرق بين زاهد يتوق إلى نعيم الجنة وبين محب يأمل في نظرة إلى المحب الأزلي[٣]. «والموت جميل لأنه يأخذ الخليل إلى خليله»[٤]. هذا التعبير المميز الذي يعبر عن لسان حال يحيى في عبادته أشبه ما يكون بما يعرف في البروتستنتية بالطمأنينة إلى رحمة الله، وكان ذلك واضحا في أدعيته التي ترسم في أسلوب جدلي بعد الشقة بين عبد خطاء لا حيلة له وبين رب عظيم يُفيض من كنوز رحمته التي لا تنفد على البؤساء من خلقه.

> إلهي أرسلت موسى وهارون إلى فرعون العاصي، وقلت لهما: «فقولا له قولا لينا»، إلهي هذا رفقك بمن قال أنا الإله، فكيف رفقك بمن قال أنت الإله؟! ... إلهي أخافك لأني أعبدك، وأطمع فيك لأنك أنت الله. إلهي كيف لا أطمع فيك وأنت الرحيم، وكيف لا أخشاك وأنت العظيم؟ إلهي كيف أدعوك وأنا العبد العاصي، وكيف لا أدعوك وأنت الرب الرحيم؟[٥].

كان يحيى قوي الثقة بعفو الله الذي يغطي على كل ذنب، فمهما كان كمال

---

(١) (حلية الأولياء ١٠: ٩٨)
(٢) (تذكرة الأولياء ١: ٣٠٦)
(٣) (La Passion: 516)
(٤) (تذكرة الأولياء ١: ٣٠٨)
(٥) (تذكرة الأولياء ١: ٣٠٩، ٣١٠)

الإنسان فإن الخطيئة طبعه «إلهي إني وإن كنت لا أستطيع الرجوع عن الخطايا فإنك غفار الذنوب»[(١)]. وهذا الإله هو الذي يهديه في النهاية إلى المكان الذي اختاره له في رحمته «إلهي ما عملت للجنة شيئا ولا أستطيع الصبر على النار، كل مكفول برحمتك»[(٢)]. ويقف واعظ الري مبهورا أمام سر الحب الإلهي. أليس من أعجب العجب أن الله ـ وهو الغني أزلاً الذي لا يعوزه شيء ـ يحب الإنسان؟ فكيف لا يحبه الإنسان وهو في أشد الحاجة إليه؟ يلخص يحيى شعوره هذا كله في دعاء قصير فيقول: «اغفر لي فأنا ملكك!».

ويذكر الرواة المتأخرين باثنين من أهم أتباع يحيى في شرق إيران ووسطها، وإن لم يكونا من تلامذته المباشرين، هما أبو عثمان الحيري (ت ٨١٠) ويوسف بن الحسين الرازي (ت ٩١٦). فقد كان أبو عثمان الحيري من تلامتذه في نيسابور الذي تولى تربيته الفكرية الشاه الكرماني في مدرسة الفكر الخوراساني. والحيري ينظر إليه على أنه أحد قادة الصوفية الكبار في عصره، وأنه هو مؤسس الصوفية في نيسابور. إلا أنه لاقى انتقادا من معاصريه بحجة أن أكبر اهتمامه كان منصبا في تطهير نفسه ولم يكن موجها إلى الله. وهو يعتبر من أوائل الذين ابتكروا برنامجا منظما لترييض تلامذتهم تطور في النهاية إلى طاعة عمياء (Kadavergehorsam) أصبحت فيما بعد مثالا يحتذي به في التربية الصوفية في العهود المتأخرة. وأما يوسف بن الحسين الرازي فإنه كان زعيم الري الثاني، وقد كان ينتمي إلى مدرسة أبي تراب في الزهد؛ ويبدو أنه رأى في زهرة شبابه ذا النون؛ وتنسب إليه أقوال في الإخلاص وكذلك عن دوام ذكر الله.

وقد كانت رابعة فاتحة مرحلة إبداعية جديدة في الحياة الصوفية. ومن بين كثير من أتباعها من الصوفية الذين كانوا يعيشون ببغداد وما حولها من المدن العراقية وأثمرت آثارهم هناك نخص بالذكر معروف الكرخي الذي كان من شباب معاصريها. وبركاته العظيمة مسطورة في الحكايات، فقد كان مقبول الدعوة، وكان أهل بغداد بعد موته يعبرون الفرات إلى ضريحه في كرخ ليستسقوا به. وهو من

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٣١٠)

(٢) (تذكرة الأولياء ١: ٣١٠)

أوائل الذين كانوا مشتغلين بالحب الإلهي، وكان يرى أن الحب هبة إلهية ولا يمكن اكتسابه بالتعلم[١]؛ وقد أصبح لرأيه هذا كبير الأثر في الفكر الصوفي. ونعته القشيري بأنه كانت له عزيمة قوية في الرضا بقضاء الله[٢].

ومن تلامذته سري السَّقْطي (ت ٨٦٧) الذي كان هو نفسه يُرجع الفضل فيما وصل إليه من مقام روحي إلى بركات شيخه. وسري هذا ينسب إليه المؤرخون أنه كان أول من تكلم في مختلف الأحوال الصوفية التي أصبحت فيما بعد موضوعا رئيسيا عند الكتاب المتأخرين. تقواه ويقظة ضميره يعكسها لنا قوله بأنه كان يخشى أن يسودّ أنفه من الذنوب. كان يتكلم في مجالسه في الحب الصوفي؛ ويبدو أنه أول من تكلم في الحب الحقيقي المتبادل بين الله والإنسان؛ وقد أثار ذلك حفيظة أهل السلف الذين كانوا يرون أن «حب الله» ما هو إلا «طاعته». وهناك كذلك أقوال في التوحيد تنسب إلى سري، فصل الكلام فيها تلميذه وابن أخته الجنيد. ثم هناك حكاية إن أخذنا بها تبين لنا أن السقطي الصوفي الكبير هو في نهاية الأمر بشر:

«عندما كان مريضا أتاه أناس يزورونه، ثم طلبوا منه أن يدعوا لهم، فقال معلما إياهم وأثر المرض باد عليه: «اللهم علمنا أدب العيادة»[٣].

وفي نفس الوقت الذي كان يناقش فيه سري أحوال الصوفية كتب ابن بلدته الحارس المحاسبي (ت ٨٥٧) مؤلفاته التي هي من أمهات الكتب في علم النفس الصوفي[٤]. والمحاسبي المولود سنة ٧٨١ في البصرة ربما كان قد ارتوى من تعاليم أتباع الحسن البصري. كان المحاسبي شافعي المذهب مثل الجنيد وروزباري وكثير غيرهم، إلا أنه نهل من ثروة المعتزلة في الفلسفة والكلام، وقد جلب عليه ذلك انتقاد الحنابلة؛ وقد أكسبته دراسة طرق المعتزلة في الكلام قدرة عظيمة في البيان والبلاغة كان لها الفضل في تطور اللغة الفنية في التصوف.

واسم المحاسبي مأخوذ من المحاسبة، أي المحاسبة الدائمة للنفس والقلب؛

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٢٧٢)

(٢) (الرسالة القشيرية ٩)

(٣) (نفحات الأنس ٥٤، حلية الأولياء ١٠: ١٢٢)

(٤) Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad (1935); J. Van Ess, Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi

وهي دراسة تتضمن تحليلاً ممتازاً.(١٩٦١)

فإن المحاسبي كان معلماً للجهاد الدائم ضد الغرائز الإنسانية الدنيئة، ليس فقط جهاد ما ظهر من أفعال الجسد، بل مراقبة كل خاطر للنفس مراقبة صارمة وتربيتها تربية لا تنقطع؛ ومثل ذلك الترييض مرتبط طبعا بيقظة ضمير منقطعة النظير؛ فإن المحاسبي كان يدعي أن في اصبعه عصب ينبهه إذا كان هناك طعام فيه شبهة[1]. وهو قد وصف حال السالك في طريق الله وصفاً في غاية البيان[2]:

إن الله قد كتب على المريد إماتة نفسه ليريضها، والناس لا يعلمون فضل المريد الذي يشغل نفسه بربه، وهو من ليس له من هذه الدنيا إلا الحظ القليل، الخائف الذليل، صاحب الهم والبكاء، لين الجانب، معتزل أهل زمانه، من يُظلَم فلا يثأر، ويُسرَق فلا يقاضي، يائس بائس، أشعث أغبر، لا يبالي ما يلبس، جريح وحيد غريب. غير أن الجاهل إذا ما استطاع أن يكشف عن قلب المريد ـ فيرى كيف أن الله ملأه بكل ذلك، ويرى ما وعده به من رحمة، وما أبدله به عن تركه لنعيم الدنيا ولذاتها ـ لاشتاق أن يكون مكانه، ولفهم أن ذلك المريد لله إنما هو الغني حقاً، ولراق له ما فيه من نعيم وسعادة وأنس؛ حيث إن أمنيته قد تحققت، ونال من الله مراده[3].

وكان تحليل المحاسبي الدقيق للرياء وبحثه المنهجي للمشاكل النفسية بمثابة دورات تدريبية للصوفية الأوائل، وعليها قامت إلى أوسع الحدود تعاليم الغزالي، إمام الصوفية المعتدلة، وكذلك الحال في المدرسة الشاذلية.

ومن تلامذة سري السقطي أبو بكر الخراز الذي قدمه إلى أوروبا أربري من خلال ترجمته لكتابه «كتاب الصدق». ويبدو أن إشاراته الصوفية قد تأثر بها الجنيد. وروي أنه أول من بحث نظرية البقاء والفناء (في الله). وهناك وثائق قد عثر عليها حديثا تظهر أنه فعلاً يمكن اعتباره من أساتذة الجنيد، وأنه قد اسهم في تطور علم

(١) (نفحات الأنس ٥٧٢)

(٢) هذا النص القادم للمحاسبي أخذته المؤلفة عن نص إنجليزي صادر سنة ١٩٥٠، وعند رجوعنا له وجدناه لا يشير إلى المصدر العربي، ولذا لم نتمكن من الوصول إلى أصله، فترجمناه باجتهادنا متحرين دقة النقل عن الألمانية وفي نفس الوقت موقنين أن ترجمتنا ستكون قاصرة عن الأصل العربي الذي جاء في تعبير المحاسبي (المترجم).

(٣) M. Smith, Readings, Nr. 12

النفس الصوفي، في ضوء ما جاء في كتابه «كتاب الفراغ» مثلا، الذي قام بتحليله الأب نويا Père Nwyia[١].

وقد أبرز نويا الدور المهم للخراز في تعريف «التوحيد» مفترضاً فيه بعضاً من أفكار الجنيد، بل ومن أفكار الحلاج.

«ليس لأحد أن يقول «أنا» إلا الله، فمن قال «أنا» لا يبلغ درجة المعرفة»؛ وذلك هو السبب الذي طرد من أجله الشيطان، لما قال «أنا خير من آدم»، ومن أجل ذلك أيضاً سجد الملائكة لأدم، عندما قالوا «نحن أفضل من آدم». إن الله وحده هو الذات الحق.

ثم يذهب الخراز أبعد من ذلك مبينا أن تلك «الأنا» الإلهية متصلة في أصل الوجود باسمه تعالى «الحق»؛ وهنا يظهر الأصل الذي استند إليه الحلاج في قولته «أنا الحق»[٢].

ومن تلك التصريحات تستطيع أن تفهم عبد الله الأنصاري شيخ صوفية هيرات في القرن الحادي عشر وكاتب أخبار الصوفية، حين قال عن الخراز: «ينبغي لأبي سعيد أن يبطئ، فإن أحدا لا يستطيع أن يجاريه»[٣].

وقد كتب الخراز مقاله في ولاية الأولياء في نفس الوقت الذي ناقش فيه سهل التستري (ت ٨٩٦) قضية الولاية ونفس الوقت الذي كتب فيه الترمزي كتابه «ختم الأولياء»؛ وهذا يعني أنه قد أصبح هناك وعي في العقدين أو الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع بضرورة ترتيب الأفكار الصوفية، وأن موضوع الولاية والأولياء كان محورا رئيسيا في تلك السنوات.

وقد ارتبط اسم سهل باتجاه معين قد رفضته الأجيال اللاحقة في جزء منه. إلا إنه من الصعب أن نجد ما يخالف العقيدة في تعاليم ذلك الصوفي العائد إلى الأصول كما هو واضح، والذي أثنى عليه الجنيد بأنه «حجة الصوفية»[٤]. وقد قضى عدة سنين في معقل الصوفية في عبدان، ثم نفي إلى البصرة. وأكثر نظرياته

(١) (Nwyia 240 ff.)

(٢) (Nwyia 240 ff.)

(٣) (نفحات الأنس ٧٤)

(٤) (الرسائل القشيرية ٥٩)

انتشارا في الكتب هي قوله بـ «التطبع بالندم»، ليصبح المؤمن في حالة توبة دائمة. والفلسفة الغامضة هذه للحياة تناسب تماماً شخصية سهل الصوفية التي حاولت أن تجمع بين التوكل والعمل، فإن سهلاً كان يرى أن تحييد العمل كوسيلة لكسب العيش أو حتى ازدراءه يعتبر مخالفاً للسنة النبوية، وأن إهمال التوكل على الله يعتبر كذلك مخالفاً للعقيدة[١].

وكان سهل يحاول تجنب المجادلات الكلامية التي أحدثت رجفات في الجماعة المسلمة في العقود الأخيرة لذلك العصر؛ فكان يدافع عن واجب المسلم في اتباع القائد السياسي؛ وبدلا من أن يدخل في سلك السياسة الدينية انسحب إلى حلاوة الحياة الداخلية، فوجد فيها السلام الذي لم تستطع أن تعطيه له الدنيا الممزقة. فكتب تفسيرا للقرآن فسر فيه كل آية على أربعة وجوه. وجاءت نظرياته كذلك في ولاية الأولياء شيقة، فهو يقول على سبيل المثال بأن شعاع نور يخرج من روح من كتب له في القدر أنه سيكون وليا. فقد كان ذلك العصر هو الوقت الذي تطورت فيه عند الشيعة والصوفية نظريات النور المحمدي التي كانت قائمة من قبل، وتكلم فيها بعض المتصوفة بأن أرواح الصوفية مرجعها نور إلهي. وحسب رأي سهل فإنه لا يصل إلى سر الربوبية إلا الأولياء. ويبدو أن بعض نظريات الحلاج ترجع جذورها إلى تلك الآراء، فهو قد عاش عند سهل فترة من الزمن. ومن أهم تعاليم سهل نظريته في «النور النبوي» التي قال عنها غيرهارد بوفرن Gerhard Bwering بأنها هي اصل نظرية «النور المحمدي» التي هي اساس في التقديس الصوفي للنبي. وقد قام ابن سالم تلميذ سهل بتوسيع تعاليمه فسميت بالمدرية السالمية. وهي المدرسة التي ينتمي إليها أبو طالب المكي مؤلف أول كتاب جامع في التصوف الإسلامي.

وأكثر من ذلك أهمية في نظريات الولاية هي التي كتبها الترمذي المعاصر الشاب لسهل[٢]، والذي كان ينعت بالحكيم أي الفيلسوف، مما يدل على أنه من

---

(١) هو المرجع الأساس عن التستري Gerhard B. wering: The Mystical Vision of Exitence in Classical Islam (1980)

(٢) Osman Yahya: L'oeuvr de Tirmidi (in Melanges Massignon, (1976-7), Hakim at-Tirmidi (1960). B. Radtke: Al-Hakim at-Tirmidi (1981).

الممكن أن تكون بعض الأفكار الفلسفية اليونانية قد تسربت إلى الصوفية. وقد درس الترمذي الفقه الشافعي في بلخ، وعاش بالعراق زمنا طويلا ثم غادرها إلى مكة، ومات بها في باكورة القرن العاشر. وكذلك هو قد كتب تفسيرا للقرآن في ضوء القضايا التي أملتها عليه خبرته الشخصية، والتي جاءت تفسيراتها في ثروة لغوية غنية بالتقارير الفلسفية وفي ضوء خبرات المتصوفة الأوائل[١]، فغاص في أعماق معاني القرآن غوصا. والعجيب أن مؤسس الطريقة النقشبندية في القرن الرابع عشر يلفت نظر المريد إلى ما للترمذي من أثر بالغ فيمن أراد أن يتوجه بروحانية قدوة الأولياء للاقتباس من نورهم[٢].

ومساهمة الترمذي في نظرية التصوف كانت من خلال كتابه «ختم الأولياء» الذي أنشأ فيه مصطلحات في الولاية ما زالت تستخدم إلى الآن. فالشيخ حسب الترتيب الصوفي هو «القطب» أو «الغوث»؛ والأولياء يحكمون الكون[٣]. وكما أن الأنبياء لهم خاتمهم فإن الأولياء كذلك لهم من يختمهم، أي أن طبقتهم لها من يكون آخرها. فضلا عن ذلك فإن مقدمة الكتاب تعطي معلومات واسعة عن السيرة الذاتية للترمذي التي لعبت فيها زوجته دورا لا تهمل أهميته.

ودرجة ولاية شخص ما ـ كما رسمها الترمذي ـ متعلقة بدرجة النورانية والمعرفة التي يصل إليها؛ إنه ليس ترتيبا حسب الحب. مع الترمذي يشتد التركيز على المعرفة؛ وبذلك فإنه يمهد الطريق لنظريات كلامية فلسفية لاحقة.

وبينما كتب سهل والترمذي عن الأولياء والمعرفة كان عمرو المكي (ت ٩٠٩) أول من ألف بحثا منتظما في درجات الحب والأنس والقرب.

وشيخ مشايخ الصوفية في بغداد بلا منازع هو أبو القاسم الجنيد الذي يمثل شخصية محورية في تاريخ التصوف المبكر[٤]، ويتخذه أهل مختلف المدارس

---

(١) (Nwyia 156.)

(٢) (نفحات الأنس ١١٩)

(٣) (انظر الباب الرابع)

(٤) A. J. Arberry, Junaid (1935). A: H. Abdel Kader, The Life, Personality and Writing of al-Junayd (1962).

وهناك بحث يحتوي على تحليل دقيق لشخصية الجنيد، ألا وهو: Van Ess: Oriens 30 (1967)
وقارن مناقشة فان إس لذلك الكتاب في: R. C. Zlehner, Hindu and Muslim Mysticism

والمذاهب شيخاً لهم؛ وكل حلقات السلسلة اللاحقة من الطرق الصوفية فيما بعد تنتسب إليه جميعها تقريباً. والجنيد أصله من فارس مثل معظم المتصوفة؛ فهو قد ولد في نهاوند، ثم سكن بغداد، فدرس بها الفقه على المذهب الشافعي، وتلقى تدريبه في التصوف على يد خاله سري السقطي. ويبدو أنه كان معجبا بالنظرة النفسية عند المحاسبي؛ وإن تأثير الخراز في تكوينه العقلي يبدو الآن أكثر وضوحا عما كان معروفا عنه من قبل. وينتسب إلى أحد زملائه فيه قول، وهو الحداد، أنه قال: «لو كان العقل رجلا لكان الجنيد»[1]. وإن دل هذا فإنما يدل على حزم ذلك الشيخ ويقظته ورجاحة عقله.

واتباعاً لتقاليد المحاسبي يرى كذلك الجنيد في الصوفية طريقا للتطهر الدائم ومجاهدة النفس، قال: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوف والمستحسنات»[2]. فإن حياة التصوف كانت تعني عنده طموح دائم في الرجوع إلى الأصل، ذلك الأصل الذي مرجعه ومبعثه الله، «فيكون كما كان قبل أن يكون» إلى حالة الميثاق القديم[3]، عندما كان الله ولم يكن معه حادث؛ فلا يتحقق للإنسان «التوحيد» الكامل إلا بذلك، وبذلك لا غير يستطيع أن يشهد أن الله واحد من أزل إلى أبد.

وعظمة الله الخارقة في وحدته ووحدانيته قد سيطرت على فكر الجنيد كله، وهو يستشعر تلك العظمة التي يجب أن تقبل إرادتها في كل لحظة من لحظات الحياة، أمامها يصبح العبد لا شيء كلما ازدادت عبادته، واستدامت طاعته، ودام ذكره لاسمه تعالى بلا انقطاع، حتى يفنى في مذكوره. والتوحيد عند الجنيد يعني «إفراد القدم عن الحدوث»[4]؛ والتوحيد معناه كذلك «الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية»[5]. وقد تكلم الجنيد كما تكلم غيره من أئمة الصوفية عن الأحوال والمقامات في الطريق؛ فهو قد مدح الفقر بأنه «بحر البلاء»

---

(١) (نفحات الأنس ٨٠)

(٢) (الرسالة القشيرية ١٩)

(٣) (قارن: الأعراف ١٧١)

(٤) (كشف المحجوب ٢٨١)

(٥) (اللمع ٢٩)

وبلاؤه كله عز[١]. والحب الصوفي معناه عنده «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»[٢]، أي أنه رقي المحب إلى مستوى الصفات. ومن أخص خصائص تعاليم الجنيد حالة «الصحو» على عكس من قال بحالة «السكر»؛ فأبو يزيد البسطامي كان يفضل حالة السكر الصوفي لأنها تمحو الصفات الإنسانية ويغيب الإنسان معها في معبوده، بما أنه سيغيب عن نفسه؛ أما الجنيد وأتباعه فهم على العكس من ذلك يعتبرون «الصحو الثاني» أسمى الحالات وأعلاها: فبعد سكر الوجد يصحو الإنسان في حياته مع الله إذا عادت إليه صفاته محولة في صورة روحانية؛ فالغاية إذن ليست «فناء» بل «بقاء»، أي حياة جديدة في الله وبالله.

ومطلب الجنيد كان مطلقاً تماما كما كان مطلب أبي يزيد؛ فقد ركز كل فكره وكل حبه وكل ميله وكل حركته وكل خوفه وكل أمله في الله، راجيا إياه أن يحطم فيه كل ما يمكن أن ينشأ خارجاً عن ذلك التركيز[٣].

وكان الجنيد يعلم تماما أن خبرات الصوفية وأفكارها لا يمكن أن تخضع للنظم العلمية العقلية، وأنه من الخطر الخوض في أعماق أسرار العقيدة في حضرة من ليس من أربابها. وتظهر أهمية ذلك في أن نظرة السلفية إلى أنشطة الصوفية كانت دائما في ريبة صاعدة. ولهذا السبب نفسه رفض الجنيد حتى الحلاج الذي أصبح أنموذجاً لكل من يفصح عن سر الحب والتوحيد. ولذلك فإن الجنيد دقق في استعمال الكنايات والإشارات، وهو ميل ظهر أول ما ظهر عند الخراز، ثم أصبح طابعا في كل الكتابات الصوفية اللاحقة. لذلك فإن رسائله وعباراته القصيرة قد جاءت مكتوبة في أسلوب خفي، وجاءت لغتها الرائعة محبوكة مسبوكة في شكل يصعب فهمه على غير أهلها، فإنها تخفي من المعنى أكثر مما تبديه.

وكان من زملاء الجنيد في بغداد رويم (ت ٩١٥). وقد اختلف صوفية بغداد في أيهما يعظمونه أكثر من الآخر، وبعد مائة وخمسين سنة يعترف الأنصاري بأن «شعرة من رويم تفضل مائة شعرة من الجنيد»[٤].

---

(١) (اللمع ١٧٤)
(٢) (اللمع ٥٩)
(٣) (حلية الأولياء ١٠ : ٢٨٢)
(٤) (نفحات الأنس ٩٥)

وأهم ما أبقي على ذكر رويم في كتابات المحدثين من المؤلفين في سير الأولياء هو أنه كان تاركا لما شذ من أنواع التجرد والطقوس الصوفية على نحو ما كان يفعل كثير من معاصرية، ولأنه لم يبالغ في مسألة «التوكل»، و «كان يحتشم احتشام الأغنياء»[١]. وحكى شيخ الصوفية في شيراز ابن الخفيف كيف أن بنية لرويم كانت لابسة لباساً أحمر جميلاً أسرعت إلى أحضان أبيها، فاحتضنها بحنان وقال لضيف له وقف متعجبا: «إنني أعول أهلي ولا أحمِّـل التوكل كل شيء»[٢] كان «التوكل» يعني عنده «الثقة بالوعد» الذي وعد الله خلقه بالتكفل بهم[٣]، لا أن يعطي المرء ظهره للدنيا تماما.

وما زالت هناك شخصيتان من البلاد المجاورة لبغداد ينبغي ذكرهما هنا لاشتهارهما بالحب، وهما أبو الحسين النوري (ت٩٠٧)، وسمنون الملقب بـ «المحب» (ت ٩٠٠).

فقد كان النوري تلميذاً للسقطي، وبذلك فإنه كان أخاً للجنيد، وقد قضى سنوات في الرقة شمال العراق، ثم عاد بعدها إلى العاصمة. وهو أهم من يمثلون الفناء في الحب الذي بدأته رابعة، حب ما طالب الله الإنسان به، ولن يجزى عليه المحب. وهناك قصة تبرز أن حبه ـ الذي كان ينتعش بالبلاء ـ لم يكن مجرد حب نظري، فعندما صب غلام خليل نقمته على الصوفية في سنة ٨٨٥ حين كانوا قد اتهموا بالزندقة قدم النوري نفسه فداء لأصحابه، فهزت تلك المروءة مشاعر الخليفة ففتش في الأمر، فتبين أن الصوفية إسلامهم حسن، فأخلى سبيلهم. كان الحب الأخوي عند النوري معناه الإخلاص بكامل معناه، كما أن الفقر الصادق معناه تقديم الآخرين على النفس. وقد قذف أهل السلف النوري بالزندقة لأنه قال أنه «عاشق»، وكلمة عاشق قد أخطأ أهل السلف تفسيرها[٤]. وعشقه كان عارما، وكان يميل في حال حماسه إلى أن المحبة هي «هتك الأستار»[٥]، فيعرض بذلك

(١) (نفحات الأنس ٩٥)
(٢) (سيرة ابن الخفيف ٨٥)
(٣) (اللمع: ٥٢)
(٤) (انظر: شرح شطحيات ٣٨٩)
(٥) (اللمع ٥٩)

نفسه إلى اللوم والأخطار. وهو لم يكن مجرد محب يمثل حباً يتخطى كل الحدود ويجلب على صاحبه لوم اللائمين، بل ألف كذلك عدداً من الكتب النظرية التي اكتشفت حديثا. وهو كشقيق يقول بأن الأمر يبدأ عند من أراد الله هدايته إلى الطريق الصوفي بنور إلهي[١]. وكتابه «مقامات القلوب» يتضمن تحليلا دقيقا للأحوال النفسية ومقارها في القلوب[٢]. وقد أطلعنا نويا على الألوان البلاغية في لغة النوري بصفة خاصة التي لم تكن منذ قريب معروفة إلا من خلال بعض فقرات صغيرة من شعره ونثره. ولإبراز ما لتعبير النوري من قوة علينا أن نقرأ إطنابه في تشبيه القلب ببيت مَلِكه «الضمير» على جانبيه «الخوف» و«الرجاء» وزيران ومن حوله عشرة قادة هم واجبات المؤمن الأساسية. وهناك وصف آخر لطهارة بيت القلب، وهذا يذكر القاريء مباشرة بأبيات جلال الدين الرومي الشهيرة عن المحب الذي لا يسمح له بدخول بيت محبوبه إلا إذا صار عدما، فهو يقول:

وحيث صرت «أنا» فادخل يا «أنا»

فهذا البيت الضيق لا يسع اثنين من الـ «أنا»[٣]

ذلك هو صدى الخبرة الصوفية الأصولية الذي يدوي عبر القرون. ووصْف النوري للقلاع السبعة المحاطة بسبعة حصون وسور التي وضعها الله في القلب يذكرنا «بالحصن الداخلي» لسانت تيريزا، وإن كان الصوفي البغدادي لا يبلغ العمق النفسي لتلك الراهبة الكرملية. وتعريف النوري للقلب كحديقة قد فتح طريقا في هذا الباب للأشعار الفارسية اللاحقة: فحديقة القلب إما يباركها الغيث أو يهلكها، فالغيث في بلاد المشرق رمز للفعل الإلهي، وخاصة للنعمة الإلهية، والنوري يقول بأن الغيث غيثان، غيث يكون رحمة ونعمة، وآخر يكون سخط ونقمة، فالأول يظهر في رعد العظمة في قلوب النادمين، وفي برق الشوق في قلوب الزاهدين، وفي رعشة التسليم في قلوب المحبين، وفي نسيم الطمأنينة في نفوس العارفين، وأما طوفان النقمة فإنه يأتي برعد التحطيم في قلوب المشركين، وببرق الغضب في قلوب المنافقين، وبمطر السوء في قلوب الظالمين، وبريح الأكنة المانعة على

(١) (Nwyia 348)

(٢) (Nwyia 326)

(٣) (المثنوي ١: ٣٠٥٦ ـ ٦٣)

قلوب المخالفين. ومن هذه الملاحظات القلائل يمكن اعتبار النوري أنه الرائد الحقيقي لمن بعده من الشعراء الذين لم يكلوا من التعبير عن خبراتهم الصوفية بالاستعارات من أمثال ألفاظ مثل «الحديقة» و«الأزهار» و«الأمطار» و«الثمار»، أو بالرمز إلى كلمة مواساة من الحبيب بـ«نسمة الصبح تهب الحياة»، وإلى مجيئ النبي بـ«مطر يأتي بالرحمة فيحيي القلوب الميتة».

وعلى الرغم من ذلك فإن شخصية النوري لا تبدو ملائمة للانضمام إلى جماعة الصوفية البغدادية بسهولة. فهناك روايات بأن الجنيد قد تسلط عليه بسبب ملاحظاته الفياضة وعجائبه غير اللائقة. وطريقته في تربية النفس الغريزية فيه كانت كذلك غير اعتيادية: فإنه لما كان يخاف من الأسد اتجه إلى أكمة على الفرات كانت تزأر فيها الأسود ليتخلص من خوفه[1]. ألا يذكرنا ذلك بما جاء في الأساطير القديمة عن البطل الذي كان يتوغل في الأدغال ـ رمز اللاوعي ـ ليقهر هناك الحيوانات التي تمثل الغريزة الدنية فيه؟

وكان موت النوري كذلك غريبا: كان يجري هائما من أثر ترتيل آية من القرآن بالقرب من غاب كان مقطوعاً لتوه، فدخلت غابة مثل السكين حدة في رجله دون أن يلاحظ ذلك، وبعدها بقليل مات متأثرا بجرحه.

ومن الأصدقاء الذين كانوا متهمين مع النوري وسجنوا معه سُمْنون المحب الذي كان يلقب نفسه بـ «الكذاب». و«هو المحب بلا خوف، هو ذو القلب بلا عقل، حامل شمعة الجمال، الحيران من نور التوحيد»؛ هكذا وصفه العطار في لغة (فارسية) مسجوعة جميلة[2]. وهو يحكي كذلك قصص خلابة عن ذلك المحب: كانت أسرجة المسجد تهتز إذا وعظ سمنون وتتحطم، وكانت الطيور تسقط قتيلة إذا سمعت عظاته التي تتمزق لها القلوب. وقبل العطار قال الهجويري إن سمنون المحب «له في المحبة مذهب ومشرب خاص، ويقول إن المحبة أصل طريق الحق تعالى وقاعدته»[3]. ثم يأتي الجامي بعد ذلك فيقول بأن ألباب الرجال والنساء كانت تذهب إذا سمعت كلماته. وكان سمنون يعتبر «المحبة» أعلى من

---

(١) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ٣٨١، وهو قد استرسل في هذه القصة التي كثيراً ما يُستشهَد بها.

(٢) (تذكرة الأولياء ٢ : ٨٢)

(٣) (كشف المحجوب ٣٩٨)

«المعرفة»[1]. وهي مسألة أكثر الصوفيون فيها النقاش، والإجابة عنها متعلقة بالموقف الشخصي لكل سالك على الطريق الصوفي .وكان ذو النون وغيره ممن خبروا المحبة الإلهية عارفين أن حب الله مرتبط دائما بالبلاء لا ينفصل عنه، فكذلك كان سمنون أيضاً على يقين من ذلك. فهو قد سئل ذات مرة عن ذلك لماذا كذلك، فأجاب: «حتى لا يدعي الحب كل خسيس، بل إذا رأى البلاء هرب»[2]. والمحبة هي الدين الحق للصفوة الروحية، وشفافيتها لا يمكن أن تعبر عنها اللغة الإنسانية، والاستعارات التي كان يعبر بها سمنون المحب لشرح خبرة الحب التي تفوق الوصف والتي لم يكن هو لها إلا وعاءً هشاً ليست مأخوذة كلماتها من الحب الدنيوي، بل هي بكر عذراء في غاية الشفافية تكاد تكون مجردة من المادية:

شغلت قلبي عن الدنيا ولذتها
فأنت والقلب شيء غير مفترق

وما تطابقت الأحداق من سنة
إلا وجدتك بين الجفن والحدق[3]

وهناك خط مباشر ينطلق من أبيات سمنون هذه إلى الأشعار الباهرة التي كتبها في نفس الوقت في بغداد أشهر صوفي في عصر الصوفية المبكرة جميعا، ألا وهو الحلاج.

الحلاج، شهيد الحب الصوفي[4]

عندما كان الحلاج في السجن سأله أحد الدراويش قائلا: «ما الحب؟»

---

(١) (Massignon: La Passion, 39)

(٢) (تذكرة الأولياء ٢: ٨٥)

(٣) (حلية الأولياء ١٠: ٣١٠)

(٤) L. Massignon: La Passion d Al-hosayn ibn Mansour al-hallaj، (مجلدين ١٩٢٢، و أربع مجلدات ١٩٧٦)

قارن: معالجة هـ. هـ. شيدر H. H. Schaeder لأول طبعة من كتاب (1926) Der Islam 15

L. Masignon: Le diwan d'al-hallaj (1931)

L. Massignon/Paul Kraus: Akhbar al-Hallaj, 3. Auflage Paris 1957)

أنظر بقية أعمال ماسنيون في مسرد المراجع، وانظر أيضاً أعمال س. أرنالديتس S. Arnaldez و هـ. ميسون H. Meson.

فقال: «ستراه اليوم وستراه غدا وستراه بعد غد»، وفي نفس اليوم قتلوه، وفي اليوم التالي أحرقوه، وفي اليوم الثالث نثروا رماده في الريح...

هذه القصة التي رواها العطار[1] تتضمن باختصار سر حياة الحلاج، وحبه، وموته، وقد اختصر العطار بهذه الكلمات القليلة ـ كما يرى أحد علماء النفس الكبار ـ مأساة رجل أثر تأثيرا بالغا في تطور التصوف الإسلامي، ولم يصبح اسمه بمرور الزمن رمزا للحب المكابد ولتجربة الاتحاد فحسب، بل أيضاً إشارة لأكبر ذنب ارتكبه محب، ألا وهو إفشاء سر الحب.

وقد جذب اسم الحلاج العلماء الأوروبيين منذ أن اكتشفوه في المصادر العربية، فلفت إليه الانتباه المستشرق البريطاني إ. بوكوك E. Pocock (ت ١٦٩١)، ثم تبعه عالم الدين البروتستانتي ف. أ. د. طولوك معتبراً إياه «أشهر صوفي ظلمته الأقدار ونهش لحمه الناس» وأنه «كشف الغطاء عن وحدة الوجود بشجاعة لا يصدقها عقل»، ولكن الاستشهاد الذي جاء به طولوك للتدليل على نظريته قرئ وفسر بطريقة خطأ، فنتج عن ذلك تشويه لصورة الحلاج فيما بعد.

كان طولوك يرى أن الحلاج وجودي؛ واتهم بعض العلماء الحلاج بالهرطقة؛ وآخرون اعتبروه مسيحياً متخفياً، وقد قال بهذا الرأي الأخير أوغوست موللر August Müller في نهاية القرن التاسع عشر، كما ناقشه بعض العلماء المحدثين؛ ومال بعض المستشرقين ـ كلٌ حسب المصادر التي وقعت في يده ـ إلى القول بأن الحلاج مختل عصبياً Neuropathen، أو واحدي؛ وقد بحث أ. فون كريمر عن أصل في الهند لمقولة الحلاج المشهورة «أنا الحق»، وتبعه في ذلك ماكس هورتن الذي أراد إيجاد تشابه بين تلك المقولة وبين «أنا براهما» aham brahmasm في كتب الأوبانيشاد (Upanishaden)، ويوافقه على ذلك بعض الباحثين، ومن بينهم بعض الباحثين المسلمين؛ ويرى ماكس شراينر Max Schreiner ودونكان ب. ماكدونالد Duncan B: Macdonald أن الحلاج وجودي صرف، ويناقضهم ر. أ. نيكلسون فيرى أن الحلاج مؤمن بوجود إله، ويذكر في ذلك علاقته الخاصة جدا بالله، أما آدم ميتس Adam Mez فيربط بين هذا المتصوف العظيم وبين العقيدة المسيحية.

---

(١) (تذكرة الأولياء ٢: ١٤٠)

وبفضل سلسلة أعمال ماسنيون تم بحث حياة الحلاج وأعماله بحثا كافيا، وبهذا أصبح الاطلاع على فكره أمراً ميسوراً للقارئ الغربي .فقد نشر ماسنيون النص المسجوع الصعب لكتاب «الطواسين»، وجمع قصائد الحلاج المتناثرة التي تتحدث عن سمو الله وحضوره في قلب الإنسان، وفيها يتغنى الحلاج بسر اتحاد الحب في أبيات شعرية خالية من كل رموز الحب الدنيوي، وقد كرس ماسنيون كل حياته في بحث الحلاج وعالمه الروحي، كما واصل جمع تفاصيل جديدة باستمرار، إلى أن ظهرت السيرة الرائعة للصوفي الشهيد في جزأين في عام ١٩٢٢، أي بعد مقتل الحلاج بألف عام تماما، وزادت الطبعة الجديدة منها في عام ١٩٧٦ إلى أربعة أجزاء. وفي الحقيقة ان الحلاج هو بالفعل شهيد الإسلام، لأنه كما يقول هانس هاينريش Hans Heinrich في تناوله لعمل ماسنيون: «استنبط من مظاهر التحصيل والتحفظ المتعمقة في الدين الإسلامي آخر نتيجة وأصدقها للاستسلام التام لوحدة الذات الإلهية، ولم يفعل ذلك تكتماً ليحتفظ بالولاية لنفسه، بل لينشره ويعيش فيه ويموت عليه». من كان إذن هذا الرجل الذي أصبح هدفاً للحب والبغض، ونموذجا للمعاناة، وعدواً لعلماء السنة، وقدوة للصوفية الواصلين؟ وكتب ابن النديم عن الحلاج بعد موته بسنوات قليلة، معتمداً في ذلك على مراجع معادية له، فقال:

> كان الحسين بن منصور الحلاج رجلاً محتالاً مشعوذاً، يتعاطى مذاهب الصوفية، وينتحل ألفاظهم ويدعى كل علم، وكان صفراً من ذلك كله وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء، وكان جاهلاً مقداماً متدهوراً جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم، يروب أقلاب الدول ويدعي عند أصحابه الألوهية، ويقول بالحلول[١]...

وهذا الرأي الذي يواصل ابن النديم عرضه في الفقرات التالية لذلك من كتابه يبين الطريقة المعتادة التي كانت توصف بها شخصية الحلاج، لكن الكتابات التاريخية الواعية ـ وإن لم تكن واضحة تماما ـ تتكلم عن الحلاج في الصورة التالية تقريبا:

ولد الحسين بن منصور الحلاج في إقليم فارس وشب في واسط وتُسْتَر

---

(١) فهرست ابن النديم (١٩٧٠)، الجزء الأول، ص ٤٧٤.

موطن زراعة القطن، فاتبع أباه في حرفة «الحلاجة»، وقد التحق الغلام بسهل التستري، ورحل معه إلى البصرة، بعد ذلك أصبح تلميذاً لعمرو المكي، وتابعا للجنيد في بغداد، ثم فترت علاقة الحلاج بعمرو بعدما تزوج ابنة أحد الصوفية الآخرين التي بقيت زوجته الوحيدة، وكان ابنها حمْد مصدراً لمعظم الأخبار عن أواخر حياة الحلاج، وبعد وقت قصير بدأ حموه يعتبره محتالاً ومشعوذاً وكافراً بغيضاً. أدى الحلاج الحج ومكث في مكة لمدة عام، ليخضع لرياضات صوفية قاسية، وبعد عودته إلى بغداد تنبأ له الجنيد بنهاية سيئة، كما تقول الرواية، وتواصل الرواية عند هذه النقطة ما يلي:

عندما طرق باب الجنيد، سأل الشيخ: «من هناك؟» فقال «أنا الحق».

هذه العبارة هي أشهر عبارة في الصوفية، وقد ظهرت في أحد أبواب كتاب الحلاج «الطواسين» فاقتبست من الكتاب في وقت مبكر جدا، وأثيرت حولها المشاكل؛ وفي الباب المذكور يناقش الحلاج قوله هذا مقارنة مع ادعاء فرعون وادعاء الشيطان، ففرعون قال كما جاء في القرآن «أنا ربكم الأعلى»[١] والشيطان قال «أنا خير منه»[٢]، وقد تخطاهما الحلاج بقوله «أنا الحق»؛ وقد جعلت هذه العبارة الصوفية المتأخرين يقومون بتأملات عميقة لكلا الاستخدامين لكلمة «أنا»، أي التي قالها فرعون والتي قالها الصوفي المحب، وقد وجد الصوفية تعليل ذلك في الإجابة الإلهية « فرعون رأى نفسه ونسيني، وحسين رآني ونسي نفسه»[٣]، و«أنا» التي قالها فرعون مصر كانت تعبيرا عن الكفر، بينما كانت «أنا» لدى الحلاج هي غمرة الفضل الإلهي[٤].

والسياق الفعلي لعبارة «أنا الحق» غير معروف، إلا أنه من الثابت أن الجنيد ابتعد عن تلميذه القديم واتهمه بنشر أقوال دينية خاطئة، واشتد بذلك عداء بعض متصوفي بغداد له أيضاً، وخاصة عمرو المكي وأتباعه، فترك الحلاج عاصمة الخلافة، وارتحل لمدة خمس سنوات حتى وصل إلى خراسان، حيث أدلى برأيه

---

(١) (النازعات ٢٤)
(٢) (الأعراف ١٢)
(٣) (نفحات الأنس ٤٤٤)
(٤) (المثنوي ٢: ٢٥٢٢)

في بعض القضايا الدينية، وهناك سمي بحلاج الأسرار، كما يروي ابنه، لأنه كان مطلعاً على أسرار كل قلوب البشر وأرواحهم.

صاحب الحلاج في رحلته الثانية للحج أربعمائة مريد، وفي عام ٩٠٥ سافر إلى الهند على متن سفينة، وقد نسب أعداءه لهذه الرحلة رغبته في تعلم السحر، وخصوصا حيل اللعب بالحبال، أما هو فإنه أخبر عائلته أن هدف رحلته هو دعوة الوثنيين إلى الله، وتنقل في جويرات في بلاد السند - هندوستال السفلى - التي كانت تحت حكم المسلمين منذ عام ٧١١؛ وقد أثمرت البذرة التي زرعها في هذه البلاد بعد عدة قرون في الشعر الصوفي لتلك البلد؛ ورحل الحلاج من السند إلى الحدود الشمالية للهند، ثم إلى خراسان وتركستان وأخيرا إلى تورفان، ويخمن ماسنيون أنه رحل إلى هناك مع القبائل التي كانت تأخذ الديباج من موطنه «تُسْتَر» إلى الشرق الأقصى ثم تعود بالورق الصيني إلى المشرق الإسلامي؛ وتقول بعض المراجع إن كلماته كتبت على ورق فاخر مزركش بطراز المخطوطات المانية في وسط آسيا، وقد أثارت تلك الكتابات اتهام حكومة بغداد له، ومما جعله أكثر شبهة علاقة كانت محتملة بينه وبين الشيعة القرامطة، أخطر أعداء حكومة بغداد، والذين لم يقتصر ملكهم على البحرين بل امتد إلى مولتان وشمال السند، حيث كان الحلاج مقيماً قبل فترة قصيرة. ألم يتلقى خطابات من بلاد الشرق الأقصى، مخاطباً فيها بأسماء عجيبة؟

ويعطينا كتاب «أخبار الحلاج» - وهو عبارة عن مجموعة من القصص عن الحلاج - صورة حية عن حياته في بغداد قبل رحلته الطويلة وبعدها، فنراه في الناس وهو يدعوهم إلى الله في حب متقد وزهد شديد، ورغم انشغاله الدائم بالصلاة وأعمال الزهد إلا أنه كان يدعي أنه لم يؤدي ما كان يجب عليه تجاه الله كما ينبغي؛ وفي حال انقطاعه عن العالم كان يطعم الكلب الأسود بجانبه - رمز النفس الغريزية فيه - بدلا من أن يأكل هو .كما أنه كان يدعي القدرة على عمل المعجزات، ففي مكة أحضر حلوى من اليمن في يوم واحد، وأرسل إلى قلب الصحراء بطعام نازل من السماء. ولذا فإننا لا نستغرب إن ألّب عليه سلوكه هذا سخط الدوائر السياسية والدينية، لذلك قام الحلاج بأداء فريضة الحج مرة أخرى، وبقي في البلد الحرام مكة لمدة عامين كاملين، ثم اشترى بيتا في بغداد، إلا أن

محمد بن داوود ابن مؤسس المذهب الظاهري وشى به بعد ذلك وحرض آخرين من العلماء على مهاجمة ذلك الرجل الذي يزعم أنه وصل إلى الاتحاد مع إلهه الحبيب ـ وهو تصور لم يقبله أتباع الحب العذري «الأفلاطوني».

لم تكن القضايا الدقيقة في الحب الصوفي هي المحرك الوحيد في اللعبة، بل كانت هناك مشاكل سياسية، فقد كان الحلاج صديقاً للحاجب نصر القشوري الذي كان يجاهد من أجل إدارة أحسن وقيادة أعدل، وقد كانت تلك الأفكار خطيرة في زمن كان فيه الخليفة لا حيلة له، وكان الوزراء ـ ذوو النفوذ ـ يتغيرون باستمرار، وقد اعتبر الشيعة الملتفون حول الوزير ابن الفرات الحلاج مصدر خطر، كما فعل نفس الشيء الجناح السني المساند للوزير «الصالح» علي بن عيسى، لأن الكل كان يخشى من أن يصبح لاحيائه الدين في قلوب العامة تأثيرٌ على النظام الاجتماعي، بل وعلى البناء السياسي للسلطة، فكانت فكرة إحياء قلوب كل المسلمين وتعليمهم الارتقاء بأرواحهم بدلا من التقليد الأعمى فكرة خطيرة في مجتمع لم يكن عند قادته الدينيين والسياسيين لا القدرة ولا العزيمة على إحياء الأمة المسلمة، فقبض على الحلاج في عام ٩١٢ وهو في أحد أسفاره بالقرب من سوس، وشهر به لمدة ثلاثة أيام ثم أُدخل السجن، وقد تدخلت أم الخليفة وكذلك تدخل الحاجب نصر ليعامل برفق في سجنه بقدر الإمكان، لكن وضعه تدهور أثناء الأزمة المالية في عام ٩١٩، عندما حاول الوزير حامد قتله بكل السبل. وقد وجدت الشرطة التي فتشت بيوت أتباعه قصاصات من رسائله مكتوبة برموز سرية، بعضها مزين بأشكال زخرفية، تدور حول اسم علي وبعض أسماء الله الحسنى، لكنه مرت عدة سنوات إلى أن استطاع الوزير أن يستصدر حكما بالقتل من قاضي القضاة، وفي ٢٦ مارس من عام ٩٢٢ تم تنفيذ حكم القتل على الحلاج.

حكي أن الحلاج بينما كان يساق إلى ساحة الحكم رقص وهو مكبل في أغلاله وترنم برباعيته في السكر الصوفي، ثم طلب من صديقه الشبلي أن يعطيه سجادة صلاته، وفي صلاته لمس مرة أخرى السر الفياض في أمر الاتحاد والانفصال بين المخلوق وبين الخالق. وعندما بدأت الجموع في إلقاء الحجارة نحوه ألقى الشبلي وردة ـ كما تقول الرواية ـ فزفر الحلاج، وعندما سئل لماذا

يزفر، قال: «إنهم لا يعلمون ما يفعلون، أما هو فكان ينبغي أن يعلم»، فصار مورداً لمثل يضرب في تركيا، يقول: «رمي الصديق بوردة أكثر إدماءً من الحجر».

وكان آخر كلام الحلاج «حسب الواجد إفراد الواحد له»، أي أن يتلاشى وجود المحب في طريق المحبة[1]، وهذا هو عين التوحيد الخالص، الذي دفع المحب دمه ثمناً له.

قطعت يدا الحلاج ورجلاه وصلب أو على الأحرى شنق، ثم قطعت رأسه وأحرق جسده ثم نثر الرماد في نهر دجلة، وقد كانت تلك هي الموتة التي كانت حياته بكاملها بمثابة استعداد لها، لأنه كان في الأغلب يدفع أهل بغداد دفعاً إلى قتله ليتحد مع الذات الإلهية ويكافأوا هم (أى اهل بغداد) على دفاعهم عن عقيدتهم الصادقة البسيطة، وتبدأ إحدى ترانيم الحلاج بقوله:

اقتلوني يا ثقاتي　　إن في قتلي حياتي

وهي كلمات طالما رددها الصوفية بنوع من الاستغراق على مدى قرون طويلة.

وقد وصلتنا من أعمال الحلاج المذكورة في الفهرست أجزاء غير كاملة، كما ذكرنا من قبل «كتاب الطواسين» الذي يحتمل أن يكون الحلاج كتبه في سجنه، وهو يتكون من ثمانية أبواب، كل باب منها يسمى طاسين، وهو عرض للحرفين المبهمين المذكورين في بداية سورة النمل، والحرفان يُفَسَّران بدلالتهما على جلال الله وعظمته. ويتناول الكتاب مسألة الاتحاد مع الذات ومسألة النبوة، ويحتوي على حوار بين الله وبين الشيطان، عندما يرفض الأخير أن يتبع الأمر الإلهي بالسجود لآدم، حيث يجد الشيطان ـ وهو الموحد الصادق ـ نفسه متحيراً بين أمرين، بين إرادة الله الأزلية بعدم عبادة غيره وبين أمره الصادر بالسجود لكيان مخلوق:

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له　　إياك إياك أن تبتل بالماء

حاول البعض أحيانا توضيح موقف الحلاج الميئوس منه من خلال كلماته تلك، وقد ألهمت فكرته عن الشيطان العديد من الصوفية المتأخرين تطوير تلك

---

(١) (كشف المحجوب ٣١١)

الفكرة[١]، ويحتوي جزء من كتاب الطواسين على ترانيم رائعة تدور عن تعظيم النبي، ومن بين الأحاديث التي أقر بها الحلاج شخصيا كان قوله «إن الله لم يخلق أحب إليه من محمد وآله»[٢]، ولو كان هناك شك في أن الحلاج كان مسلما صالحا، فما على المرء إلا أن يقرأ وصفه لمحمد في «طاسين السراج» في «كتاب الطواسين»، عندما يشع زجله نورا في غمار تعظيمه للنبي:

أنوار النبوة من نوره برزت،
وأنوارهم من نوره ظهرت...
همته سبقت كل الهمم،
ووجوده سبق العدم،
واسمه سبق القلم،
قبل أن يخلق القلم،
لأنه كان قبل الأمم،
ما كان في الآفاق ووراء الآفاق وخارج نطاق الآفاق
أظرف، وأشرف، وأعف، وأرأف، وأخوف، وأعطف
من صاحب هذه القضية،
وهو سيد البرية،
العلوم كلها قطرة من بحره،
والحكمة كلها حفنة من نهره،
والأزمان كلها ساعة من دهره.

وفي باب آخر يصف الحلاج مصير الفراش الذي يقترب من اللهب فيحترق، فيصل بذلك إلى «حقيقة الحقيقة»، فهو لا يبتغي النور أو الدفء، بل أن يقع في اللهب فلا يعود أبدا، أبداً لا يصرح بشيء من الحقيقة، فإنه قد بلغ الكمال .ومن يقرأ الشعر الفارسي يعلم أن تلك الصورة عن الفراش واللهب أصبحت تشبيهاً

---

(١) (انظر الفصل الرابع)
(٢) (شرح الشطحيات ٦٣٩)

مفضلاً لدى الشعراء للتعبير عن مصير المحب الصادق[١]. وقد أتت هذه الصورة إلى أوروبا عن طريق الشعر الفارسي. وتعكس قصيدة جوتة Selige Sehnsucht «الشوق الخالد» في «الديوان الشرقي للشاعر الغربي» هذا السر في موت الحب وفي الحياة في الاتحاد العلوي[٢]:

ما دام همك ليس شامل

اتحاداً دونه الفناء

فأنت ضيف نسيٌ خامل

في أرض ظلماء

وبهذا يكون الشاعر الألماني قد ترجم تقريبا قول النبي «موتوا قبل أن تموتوا»، وهو أحد دعائم الحياة الصوفية وأحد تعاليم الحلاج بالطبع.

يعتبر شعر الحلاج تعبيراً رقيقاً وقوياً عن الشوق الصوفي، فلغته غير متدنية، وكانت أحب الرموز إليه كأس الخمر والهلال، وكأس السعادة الصوفية المسكر، والمرأة العذراء، وطائر الروح، وما شابه ذلك؛ وأحيانا كان يتلاعب بالمعاني المبهمة لحروف الهجاء، كما نجد هنا وهناك بعض التعبيرات الكيميائية؛ وكذلك كانت كل أشعاره مليئة بالمعاني العقائدية والصوفية العميقة، لكن روعتها الشديدة تجعل المرء يستمتع بها، لكونها أشعار عربية بديعة، بغض النظر عن تفسيرها من الناحية العقائدية، وهي إبداع دقيق ممزوج بكثير من النغمات تحدث صدىً عجيباً في قلب قارئها[٣] ويمكن أن نفهم من هذه الأشعار ما كان يقصده الحلاج حين يقول إن الله موجود في كل شيء حتى لو لم يره الناس لبكمهم وصممهم وحيوانيتهم، لكنه يتساءل:

---

(١) (ديوان السنائي: ٣١١، كما أن هناك محاكاة لفظية تقريبا في «منطق الطير» للعطار، حيث يتحدث الشاعر عن الوادي السابع والأخير في الرحلة الصوفية)

(٢) الحلاج: كتاب الطواسين (١٩١٣)، طاسين الفهم. اكتشف هـ. هـ. شيدر H. H. Schaeder أن هذا الموضع هو أساس قصيدة Selige Sehnsucht «الشوق الخالد» لجوته، انظر: Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht النموذج الفارسي لقصيدة جوته «الشوق الخالد» (١٩٤٢).

(٣) (La Passion 904)

وأي الأرض تخلو منك حتى | تعالوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهرا | وهم لا يبصرون من العماء

وهو يدرك:

ولا هممت بشرب الماء من عطش | إلا رأيت خيالا منك في الكاس

لأنه:

أنت بين الشغاف والقلب تجري | مثل جري الدموع في أجفاني

تكشف كثير من ترانيم الحلاج الطويلة عن أعماق العزلة، مثل رثائه الذي ترنم به قبل قتله بقليل لكل المخلوقات التي ستبقى عمياء بلا أمل لأن «شاهدها» فارق الدنيا.

إنه من الممكن إعادة ترتيب عقيدة الحلاج من خلال الجذاذات المتناثرة من تفسيره للقرآن والتي بقيت في تفسير السلمي (ت ١٠٢١)، كما تبين «الروايات» التي جمعها روزبهان البقلي في أواخر القرن الثاني عشر بعض التصورات عن تجارب الحلاج الصوفية، وهي تتكون من أقوال لا تختلف تماما عن «الأحاديث النبوية»، بل تتفق معها في الغالب اتفاقا لفظيا، لكنها لم ترد من خلال سلسلة من الرواة من البشر كما هي العادة، بل تتدرج من خلال سلسلة من القوى الكونية كالشمس والنجوم والملائكة والجن، وبذلك يتأكد الحلاج من صحتها بنفسه، ويعد هذا القبول وهذا التطبيق للحقيقة الدينية من أحسن الإسهامات في الحياة الروحية لدى المسلمين؛ وقد أدى به ذلك أيضاً إلى القول بمبدأ «إسقاط الفرائض»، أي استبدال بعض الفرائض الدينية ببعض الأعمال الأخرى الأكثر نفعاً في وقتها، فبدلا من تأدية فريضة الحج يمكن مثلا دعوة الأيتام وإطعامهم وكسوتهم وإدخال السرور عليهم في يوم الحج الأكبر، إلا أن تلك الأفكار لم تكن مقبولة لدى الفقهاء.

وقد بقيت بعض رسائل الحلاج، وبعض أدعيته وعدد متناثر من أقوال له، صيغت بلغة دارجة كما هو شأن العقلية الصوفية:

لا تغتر بالله، كما لا ترتاب فيه؛ ولا تطمع في حبه، كما لا تيئس منه؛ ولا تتحدث عنه لتثبت ذاته، كما لا تميل إلى إنكاره؛ واحم نفسك من الشهادة بوحدانيته.

من خلال هذه الشطحات تتضح علاقة الحب بين المخلوق وبين الخالق، وعلاقة الحب تلك هي عماد أدعية الحلاج ومواعظه، وليس الحب لدى الحلاج هو الطاعة المطلقة فقط، بل «الحب أن تقف أمام الحبيب إذا ما سلبت صفاتك، ويكون كمالك من كماله»، ويتحقق هذا الحب بالمعاناة؛ فالإنسان يتحد مع الإرادة الإلهية إذا ما قبل المكابدة واشتاق إليها: «الحزن هو ذاته والفرح من ذاته». تلك المقولة تعتبر من أكثر مقولات الحلاج تأثيراً، فالحب ليس لإزالة بشرية البشر وإرجاعه إلى تلك الحالة الأولى «كما كان قبل أن يكون»، كما يرى الجنيد وأتباعه، فالحلاج لم يتحدث عن الهدم من أجل الهدم، لكنه يرى في المكابدة معنى إيجابياً يتعلم منه الإنسان أن «العشق» أساس الذات الإلهية وسر الخلق.

وكلمة «عشق» تعنى « وله الحبِ العارم»، وتعني عند الحلاج الحب الإلهي التلقائي، إلا أن هذه الكلمة كانت تعد كلمة خطيرة ـ إن لم تكن غير جائزة ـ لدى الصوفية المعتدلين في زمانه، وكان جزاء حب الله دون شرط ـ كما يرى الحلاج ـ هو الغبطة بالمشاهدة بلا حجاب الـ «أنا».

إن عبارة «أنا الحق» أو «أنا الله» ـ كما ترجمت بعد ذلك ـ جعلت كثيراً من المتصوفة يعتبرون الحلاج وجودياً يؤمن بوحدة كل الموجودات، إلا أن تعاليم الحلاج الحقيقية تقول بالتعالي الإلهي المطلق، وبالقدم الذي ينفصل عن كل حادث، ولا تتحد الذات الأزلية مع الروح البشرية الحادثة إلا في لحظات نادرة من التصوف، وعندها يكون الصوفي شاهداً عند الله يمكنه أن يقول: «أنا الحق».

لا بد أن ندرك أن طبيعة الذات الإلهية تشتمل أيضاً طبيعة بشرية طبقاً لرأى الحلاج، وقد انعكست هذه الطبيعة البشرية عند خلق آدم، فأصبح آدم «هو هو»، وقد جعلت هذه النظرية كثيراً من النقاد يعتقدون أن الحلاج تأثر بعقيدة الحلول المسيحية، وهو تصور ساعد على وجوده استخدام الحلاج للمصطلحات المسيحية «اللاهوت» و«الناسوت»[(١)]، لكن نظريات الحلاج أعقد من أن يمكن إرجاعها لهذه التأثيرات أو تلك، فهي تعكس على العكس من ذلك تفرد عالَم الحلاج الفكري، بحيث يصبح من غير المجدي إرجاعها إلى مصدر ما.

(١) انظر أطروحة الدكتوراة لـ د. دحدل D. Dahdal في إرلانغن Erlangen بألمانيا.

كانت تجتاح الحلاج الرغبة في المكابدة من أجل نفسه ومن أجل الآخرين، وسر موته أوضحته بدقة كلمات إميل درمنغيم Emile Deremenghem عن الولي المسلم الصادق:

> الولي هو ذلك الذي يحمل على عاتقه ذنوب العالم وآلامه، وموته غير العادل هو بمثابة إتمام لهذا الأمر، وهو «الغوث الأكبر»، وعزاء الناس، وهو شكوى مقدمة ضد هذا العالم، فوجوده إهانة للظالمين، وموته يرعب جلاديه، ففي منحه درجة الولاية نصر للعقيدة وللحب وللأمل[١].

وتلك هي الروح التي اقترب بها الحسين بن منصور الحلاج من المشنقة؛ ولأن الحكم عليه بالإعدام أصدرته الحكومة أو ذوو النفوذ فيها فقد أصبح تأثيره بعد موته أقوى منه في حياته[٢]. وقد كتب الشاعر السوري «المعري» بعد مائة عام من موت الحلاج أن هناك من الناس من ينتظر عودة الحلاج على شاطئ دجلة.

أما الشعر الفارسي فقد قام على المديح للحلاج، وغالباً ما كان يشير إليه مؤسسو الطرق الصوفية والمنظرون أيضاً، تارة بالأسى، وتارة بالإعجاب، وتارة يرفضونه، وتارة يرون أنه لم يكن إلا مبتدءاً، ويرى المتعقلون من الصوفية أنه لم يصل إلى هدفه لأنه أفشى سر الحب، ويشبهونه بالقِدْر الذي يطنطن طالما أن الماء لم يغلي، لأنه عندما يغلي الماء يسكت القدر. كما اتهمه آخرون أنه اعتقد بإمكانية اتحاد اللاهوت في الناسوت، مما أدى إلى فكرة «الحلول» الهرطقية، حتى

---

(١) E. Dermenghem: La culte des saints, S. 94

(٢) L. Massignon: La survie d'al-Hallaj ولنفس المؤلف La Légende de Hallac-é Mansur en pays turcs وكذلك L' œuvre hallagienne d'Attar

A. Schimmel: Al-Halladsch (1969). مختارات من كتابات الحلاج والنصوص المرتبطة به من بعده، و The Martyrmystic Hallaj in Sindhi Folk Poetry (1962)

A. R. Ferhadi: Le Majlis de Al-Hallaj de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum (1954) عن مسرحية مأسوية فارسية،

وSaleh Zeki Aktay: Hallac-i Mansur (1942)، وهي مسرحية مأسوية تركية، وبنفس العنوان باللغة السندية كتب M. Saleh Bhatti في عام ١٩٥٢،

وصلاح عبد الصبور: مأساة الحلاج (١٩٦٤، ترجمت عام ١٩٧٢)، ويعطي ك. م. الشايبي تلخيصاً لسيرة وحياة الحلاج في كتابه: الحلاج، موضوع في الأدب الإسلامي (١٩٧٧).

الهجويري نفسه، الذي كتب كتابا ـ مفقوداً للأسف ـ عن الحلاج في القرن الحادي عشر وجد من الواجب عليه أن يبين أن الحلاج «لم يكن راسخاً في العلم».

وعلى العكس من ذلك شعراء الفرس فإنهم يحبون الحلاج حبا شديدا، والفكر الفارسي يتبع في العادة ذلك اللقب الذي أطلقه ابن الخفيف الشيرازي، آخر من زاره في سجنه ودافع عنه، حين سماه «العالم الرباني». وقد لاذ بعض أتباعه بالفرار إلى إيران في سنوات محنته وقاموا بنشر تعاليمه سراً، وندين بالفضل في المحافظة على أهم أعمال الحلاج لروزبهان البقلي الشيرازي، الذي خلف ابن الخفيف، فشروحه لكتاب الطواسين ولكثير من أقوال الحلاج هى أهم مرجع لفهم أجزاء كبيرة من عقيدة الحلاج، وهناك ممثل آخر لفكر الحلاج في إيران، وهو الشاعر فريد الدين العطار (ت ١٢٢٠ في نيسابور)، وإن كان تناوله للحلاج من زاوية مختلفة، وهو يعتبر الحلاج من أئمة الصوفية ويورد اسمه كثيرا في شعره وفي ملاحمه، كما أن وصفه لمأساة الحلاج في عمله التاريخي «تذكرة الأولياء» كان له تأثير على الصوفية المتأخرين الذين كتبوا عن المتصوف الشهيد في المنطقة المتحدثة بالفارسية، وفي تركيا، وفي الهند، وقد تكررت تفاصيل وصفه لقتل الحلاج في معظم الكتب، كما تمت معالجتها بعد ذلك في لغات عديدة (كالفارسية، والتركية، والأردية، والسندية، والبنجابية، والبشتية ... إلخ)، لكن تلك المعالجات تبقى في جوهرها متوافقة مع رؤية العطار.

يتضمن كتاب جلال الدين الرومي ـ الشاعر الصوفي وصاحب اللسان الفارسي ـ العديد من التلميحات عن مصير «منصور»، كما كان يلقب الحلاج باسم أبيه. تناول الرومي بعض أشعاره وأقواله وزاد عليها زيادة جميلة. يحتفي الفكر الصوفي التركي أيضاً بـ «منصور» كثيرا، ويرتبط اسمه كذلك في الطريقة البكتاشية بمحل الخلوة ويسمى «دار المنصور»، كما أن الشعراء البكتاشيين كثيرا ما كرروا صرخة التوحُد «أنا الحق» واستخدموها مراراً في أشعارهم ابتداءً من القرن الرابع عشر، ويجدر بنا أن نذكر «نسيمي» ـ الشاعر الحروفي ـ في هذا السياق بصفة خاصة، لأنه كان يعتبر نفسه «منصوراً ثانيا»، ودأب في حياته على الاقتداء بالحلاج، حتى قتل قتلة شنيعة في حلب في عام ١٤١٧. وقد استمر ارتباط الأدب التركي الحديث بالحلاج، فهناك مسرحية حديثة بعنوان «منصور الحلاج» تهدف

إلى عرضه على أنه وارث الأفكار الزرادشتية، والأهم في هذه المسرحية المأسوية هو تاريخ عرضها عام ١٩٤٠، فقد كتبت في وقت كانت العلمانية وإقصاء التربية الإسلامية من المدارس التركية قد بلغتا مداهما.

يعتبر اسم المتصوف الشهيد مشاعاً في كل الأعمال الشعرية في ايران تقريباً، حتى إن حبال مشنقته أصبحت مشبها به لخصلات شعر المحبوبة، وصارت الوردة الحمراء تشبه به وهو على مشنقته، كما تكمن صرخة «أنا الحق» في قلب كل ذرة وفي كل قطرة ماء، والأطرف من ذلك أن الحلاج يلعب دورا في مسرحية «التعزية»، التي ألفت في ذكرى استشهاد الحسين بن علي في كربلاء في العاشر من محرم من عام ٦٨٠ هـ. وقد اكتشف تلك المسرحية المأسوية إنريكو سيرولي Enrico Cerulli، حيث يكشف عن علاقة عجيبة للحلاج بمولانا الرومي وشيخه في الصوفية ومحبوبه شمس تبريز (وعلاقة الحلاج وشمس تبريز معروفة في الشعر الشعبي الهندي الإسلامي)، وبنفس الطريقة تظهر شخصية الحلاج الدرامية في المسرح المأسوي الفارسي.

وشعراء إيران وأفغانستان غلبهم في حب سيرة الحلاج الشعراء الهنود الذين يستخدمون شخصية الحلاج في أشعارهم الفارسية منذ القرن الحادي عشر، وتتطابق صورهم البلاغية وصياغاتهم تقريبا مع مثيلاتها في الشعر الفارسي الكلاسيكي، لكن حب منصور كان أكثر قوة من ذلك في الأغاني الشعبية المؤلفة باللغات المحلية لبلدان الهند الإسلامية والمناطق المجاورة، ويعرف الباتانيون اسم شهيد الحب الذي يذكر اسمه أيضاً في أمثلتهم الشعبية. ونفس الشيء نجده أيضاً عند البنجابيين، فيظهر في معظم الأغاني الشعبية البنجابية في شخصية ممثل الحب الصادق، ويوضع في مقابلة مع النسك الجاف لعلماء الدين، ومع انكباب الملات على الكتب. ويذكر الحلاج كثيرا في الإنشاد الشعبي في السند أيضاً، فلا يوجد كتاب شعر صوفي باللغة السندية أو بلهجتها الشمالية، المسماة بالسيرايكي Siraiki والتي تعتبر همزة وصل بين السندية والبنجابية، لا يحتوي على إشارات عديدة إلى الحلاج أو إلى مصيره. إنه المحب العظيم الذي يضرب على «طبول الوحدة»[١]، وكأسه ممتلئة بخمر الوحدة الأزلي، وهو ينتمي إلى هؤلاء الذين يعانون من أجل

---

(١) وهناك أيضاً شاعر تركي معاصر، اسمه آساف هاليت شيلبي كتب قصيدة جميلة عن «طبول منصور».

عشقهم، وذلك لأن الله يحبهم حبا شديدا أيضاً. والحلاج هنا نموذج لكل روح محبة تعاني، بل وتموت لأجل المحبوب، إلا أن المحب دائما في خطر لأن كلمة الحب لا يجوز إفشائها:

السر الذي في القلب ليس بخطبة!

تقال عند كل منبر، لا بل عند ضرب الرقبة!

ويعد هذا الموضوع منذ أيام السنائي موضوعاً رئيسياً في الشعر الفارسي والهندي الإسلامي، وكانت تلك الأبيات المذكورة للشاعر غالب (ت ١٨٦٩) أجمل تعبيراته، فهل أراد الشاعر أن يقول إن الموت هو الطريق الحتمي الوحيد لمن أفشى سر الحب؟ وهل أراد أن يشير إلى حقيقة أن التجربة الصوفية الأخيرة لا يمكن التعبير عنها إلا بلغة الشهادة الصامتة، لأن الله يتخذ الشهيد شاهدا له؟

وفي تلك المنطقة المنسية من هندوستال التي تنقل فيها المتصوف العظيم من قبل ألف سنة لا توجد وسيلة إلى الدعوة إلى الله أنجح من سماع الأشعار الشعبية المأسوية:

إن أردت أن تعرف طريق الحب الصادق،

فاسأل من كان مثل منصور...

ازداد الاهتمام بتاريخ الحلاج في العالم الإسلامي في السنوات الأخيرة، ويعود الفضل أغلب الظن لدراسات ماسنيون الشاملة. وكان محمد إقبال (ت١٩٣٨) قد اتهم في شبابه ذلك المتصوف العظيم بالوجودية حيث كان قد عرفه من خلال مئات الأشعار الفارسية والأردية والبنجابية، ثم اعترف بعد ذلك بما لشخصية الحلاج من أثر على الدعوة، وعدّه واحداً من القلائل الذين وصلوا إلى درجة من الخبرة من الصعب الوصول إليها، وأدرك أن الحلاج دعى المسلمين الغافلين إلى تحقيق الحقيقة بأنفسهم، فدخل بذلك في صراع مع المرجعيات الدينية الذين كانوا يخشون كل داع إلى الله في شغف، وبينما كان يصف إقبال معراجه إلى السماء في مشهد من مشاهد «سماء المشتري» في كتابه «جاويدنامه» قدم الحلاج على أنه سلفه في تلك الرحلة في العصور الوسطى، وأنه أنموذج لديناميكية الحب وقدوة لكل مسلم حر.

في الآونة الأخيرة أصبح للحلاج أيضاً دور في الأقطار العربية، حيث كان

الاعتداد به أقل منه في المناطق ذات التأثير الصوفي الفارسي. شبه الفيلسوف عبد الرحمن بدوي تجربة الحلاج الصوفية بتجربة كيركيغارد Kierkegaard واعتبره وجوديا صرفاً، كما كتب شعراء مثل أدونيس في لبنان وعبدالوهاب البياتي في العراق أشعاراً لطيفة عن سر شخصيته، وألف أيضاً صلاح عبدالصبور(ت ١٩٨٢) ـ الكاتب الاجتماعي المصري ـ «مأساة الحلاج»، التي تعكس تأثيرات الفن المأسوي لـ ت. س. إليوت T. S. Eliot، والتي يبدو من الشيق فيها بصفة خاصة كيف أن المؤلف ركز على الجانب الاجتماعي لرسالة الحلاج.

كما وجد اسم الحلاج طريقه إلى أبعد ركن في العالم الإسلامي، فنجده دخل الفن الشعبي في شرق البنغال وفي أندونيسيا، وقد استخدمته بعض الفرق الصوفية في احتفالاتهم الدينية.

وعلى سبيل المثال هناك طريقة صوفية تونسية لديها أنشودة كاملة في مديح المتصوف الشهيد، كما أصبحت مشنقة وحبال منصور رمزاً للكتاب التقدميين المحدثين في الهند وباكستان، الذين عذبوا في السجون بسبب توجهاتهم السياسية، كما حدث لمنصور بسبب حبه المطلق لله.

وفي مأساة صلاح عبد الصبور يغني الكورال سر خلود الحلاج:

أفراد المجموعة:

ـ وسنذهب كي نلقي ما استبقينا منها في شق لمحاريث الفلاحين

ـ ونخبئها بين بضاعات التجار

ـ ونحملها للريح السواحة فوق الموج

ـ وسنخفيها في أفواه حداة الإبل الهائمة على وجه الصحراء

ـ وندونها في الأوراق المحفوظة بين طوايا الثوب

ـ وسنجعل منها أشعارا وقصائد

المجموعة:

ـ قل لي .. ماذا كانت تصبح كلماته لو لم يستشهد؟

عصر الاستقرار: من الشبلي إلى الغزالي

كان الحلاج أشهر ممثلي التصوف في العصر الأول، إلا أن المدرسة الصوفية المبكرة قد واصلت حماسها متمثلا في بعض صوفييها الذين أتوا بعد الحلاج ثم كان لهم تمثيل في العديد من جوانب التصوف فقد قتل ابن عطاء، الصديق الحميم للحلاج والذي كان قد أرسل له الحلاج عدة مكاتبات تتسم بالروعة في إطار حكم القتل الصادر على الحلاج، فدفع حياته ثمناً لتلك الصداقة، أما الصديق الآخر وهو الشبلي فقد عاش بعد شهيد التصوف لأكثر من عشرين عاما.

كان الشبلي ذا منصب كبير في الدولة قبل أن يتحول إلى حياة التصوف، وعندما مات في عام ٩٤٥ عن عمر يناهز ٨٦ عاما كان قد خلّف عددا لا بأس به من الأقوال والشطحات التي قدمت للأجيال التالية مادة جيدة للبحث، وكان سلوكه الغريب سبباً في دخوله البيمارستان من وقت لآخر، فنجى من مواجهة مصير الحلاج، كما قال ذلك بنفسه، وقد حاول أن يعبر عن الأفكار الصوفية المعقدة بلغة مفهومة، وهو يشبه نفسه بالضفدع في أحد أشعاره، فيقول:

الحمد لله على أنني كضفدع يسكن في اليم
إن هي فاهت ملأت فمها أو سكتت ماتت من الغم

وقد اختلفت آراء معاصري الشبلي والصوفية المتأخرين حوله، فقال عنه الجنيد «الشبلي تاج هؤلاء»[١]، بينما قال آخرون إنه كان يعيش «حال» صوفي شديد، لكنهم لم يعتبروه ممن يعتد بهم في شرح أساس «التوحيد»[٢]، وقد بينت الأقوال والأشعار القصيرة المتناغمة التي نسبت إليه كيف كان مبهورا بالإعتقاد فى توحيد الله، والذي يتضح في المحبة التي «تمحو من القلب ما سوى المحبوب، أو تحرق ما سوى مراد المحبوب»[٣] و«من أحب الله من قبل بر الله فهو مشرك»[٤]،

(١) (نفحات الأنس ١٨٠)
(٢) (نفحات الأنس ١٤٥)
(٣) (الرسالة القشيرية ١٩٠)
(٤) (حلية الأولياء ١٠: ٣٦٩)

لأن الوصول إلى الله، كما قالت رابعة، لا بد أن يكون غاية المحب الذي لا يحبه بقلبه فقط، وإنما: «بكل جوارحه»[١].

و«خير الذكر نسيان الذكر» لأن حب الله الباقي الدائم هو الحب الذي لا حب سواه، وقد «رأى الشبلي رجلا يبكي موت حبيبته فعاتبه قائلا: يا مسكين، لماذا تحب من يموت؟»[٢]، فوجه الله - أي ذاته - حجة كافية للمحبين، كما يقول الشبلي:

وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحجج[٣]!

وقد استخدم النوري قبل الشبلي تلك الصور التي أصبحت معينا للشعرالفارسي، فيصف العارفين الذين يعرفون الله بتجربتهم الذوقية، بأنهم أكمل البشر، فيقول:

«إنهم مثل الربيع، فالرعد يدوي، والسحب تمطر، والبرق يومض، والرياح تهب، والبراعم تتفتح، والطيور تغني، وهكذا حال العارف، تبكي عينه، ويتبسم فمه، ويحترق قلبه، ويسلم ناصيته، ويذكر اسم حبيبه، ويطوف ببابه»[٤].

إنه من الطبيعي أن يكتب هذه الصورة أحد الشعراء الفارسيين الذين كانوا يميلون إلى تشبيه حالتهم بالسحاب والرعد، لأنهم كانوا يدركون أن بكاء السحب ضرورة، حتى يثمر القلب الممزق من الخضوع مثلما تثمر الأرض.

وروي عن الشبلي قوله عندما ذكر اسم «محمد» في الصلاة: «لولا أنك أمرتني ما ذكرت معك غيرك»[٥]، كما كان من رأيه أن من يفكر في ملائكته - مثل جبريل وميكائيل - يكون كافراً ومشركاً، لأن جبريل ليس له مكان في علاقة العبد بربه، كما ورد في رواية عن النبي، لأن المحب والمحبوب لا يشاركهما أحد ولا يفصلهما أحد[٦].

---

(١) (اللمع ٦٩١)
(٢) (تذكرة الأولياء ٢: ١٧٢)
(٣) (اللمع ٢٠٩)
(٤) (تذكرة الأولياء ٢: ١٧٧)
(٥) (الرسالة القشيرية ١٧)
(٦) (شرح شطحيات ٤١٣)

وقد حافظ روزبهان البقلي على كثير من شطحات الشبلي، وهي تعبر عن تيارات انتشرت في الفكر الصوفي المتأخر، وعندما كان يقول لمريديه أن يذهبوا ويعلموا أنهم في حمايته وأنه معهم، كان يقصد بذلك «الهمة» العالية التي تتوفر لحماية من يصدق الشيخ، ومن خلال توحده بالله يستطيع أن يحميهم أينما كانوا[١]، لأنه يصرف الأمور مستعينا بالله، ولا يزال ادعاء الشيخ الصوفي بامتلاك تلك الهمة العالية يجد صداه في كثير من قصص مشايخ الصوفية المتأخرين حتى يومنا هذا.

وهناك قصة أخرى عن الشبلي تعد مثالا على ما يسمى بـ «مناقرة» الصوفية، تحكي هذه القصة أنه ألقى أحد أقرانه الصوفيين فى نهر دجلة قائلا: «إن كان صالحاً فسوف ينجو مثل موسى، وإن كان غير ذلك سيهلك مثل فرعون» وبعد عدة أيام طلب منه هذا الصوفي أيضاً أن يخرج الجمر المشتعل من النار بيديه، دون أن تحرق أصابعه ...[٢]، ويبدو أن هذا النوع من المناقرات لم يكن مستبعدا لدى الصوفية الأوائل، وقد زعم شيوخ الصوفية المتأخرين أيضاً وصولهم لمراتب عالية في هذا الصدد.

ويروي البقلي عبارات الشبلي: «لن تمسني النار كما أني أستطيع إطفاءها بيسر»، عندما قال وهو يعيش تجربة صوفية عميقة: بـ«العارفون يحترقون بالحب في الدنيا»، فما يكون من الله إلا أن يأمر النار بأن تكون «بردا وسلاما»[٣]، كما فعل بإبراهيم عندما ألقى به النمروز في النار. ويدعي الشبلي في مقولة أخرى بأن النار لا يمكن أن تحرق شعرة واحدة من جسده، ويرى البقلي بوجود حالة سماها «الالتباس»، بمعنى أن يحاط الإنسان بنور الله السرمدي الذي هو أقوى من تلك النار الحادثة، وهناك حديث يحبه الصوفية كثيراً، يقول إن النار تقول للمؤمن: «أطفأ نورك ناري»[٤]، وهكذا يكون الصوفي المحاط بالنور السرمدي غير منشغل بتغير الأحوال الصوفية أو بالموت، أو بالجنة، أو بالنار، وفي هذا الحال يمكنه أن

(١) (شرح شطحيات ٣٢٢)
(٢) (شرح شطحيات ٤٠٤)
(٣) (الأنبياء ٦٩)
(٤) (شرح شطحيات ٤٥٢)

يتخطى المراحل الأولى للزهد والورع ويصبح محباً، وبالحب يصبح «مثل الأسد في غابة البلاء»[١].

وعلى النقيض من شطحات الشبلي كانت أقوال معاصره أبي بكر الواسطي التي لم تذكر كثيراً رغم روعتها. كان الواسطي من فرغانة، ومكث مدة طويلة في بغداد، ثم عاد إلى خراسان، ورغم أنه كان من أصحاب الجنيد والنوري إلا أن كلماته تحمل سمات شخصية مستقلة جدا، وقد مدحه الأنصاري بأنه كان: «إمام التوحيد» و«إمام الشرق في معرفة دقائق الأمور»[٢]، وقال أيضاً إنه «كان عليه الإكثار من الشفقة»[٣]. والواسطي يعبر في كلماته عن العزلة التامة إلى الله والانشغال الكامل به، فإذا قال المرء في صلاته «الله أكبر» فمعناها كما يرى الواسطي: «جللتَ عن أن تواصَل بها أو تفاصلَ بتركها»، إذ الفصل والوصل ليس بحركات بل هو بما سبق في الأزل[٤].

وعظمة الله التي يستمد منها الإنسان كيفية الصلاة وتخاطبه قبل أن يناجي ربه يمكن التماسها في كل كلمة كتبها النفري ـ المتصوف العراقي[٥]، المتوفي عام ٩٦٥ ـ في مؤلفه «مواقف ومخاطبات»، والتي تهافت الصوفية المتأخرون على دراستها، حتى إنه يمكن القول بأن ابن عربي تأثر بهذا المتصوف الجرئ. يتحدث النفري عن حال «الوقفة» عندما يتحدث الله إليه ويلهمه بكتابة كلماته أثناء هذه التجربة الصوفية أو بعدها، ويعتبر كتاب النفري نوع من الرد على التجربة المحمدية، ونوع من الحوار يتحدث فيه الإنسان إلى الله في أنس[٦]، كما يقول بولص نويا (الذي فتحت دراساته عن النفري آفاقا جديدة في الخبرة الصوفية لهذا المتصوف). ومثل هذا الحوار بين الإنسان وبين الله ليس غريباً على الصوفية المتأخرين الذين زعموا كثيرا أن الله تحدث إليهم، لذلك فمن الشيق مقارنة تجربة

---

(١) (شرح الشطحيات ١٥٤)

(٢) (نفحات الأنس ١٧٥)

(٣) (نفحات الأنس ٧٤)

(٤) (الكلاباذي ١٤٤)

(٥) النفري: المواقف والمخاطبات... مع أجزاء أخرى، الناشر: أ. ج. أربري (١٩٣٥). تعتبر النصوص التي اكتشفها بولس نويا Trois œuvres inédits des mystiques musulmans (1973) مهمة جدا.

(٦) (Nwiya 358)

النفري كما وصفها في كتبه مع تجربة الخوجة مير درد المتصوف الهندي المسلم في القرن الثامن عشر.

وأقوال النفري مليئة بالشطحات، فهي تبين كيف يفنى الصوفى فناء تاما بعد تخطيه كل الحجب بين الإنسان وبين الله، كما تبين تلك الشطحات استحالة التعبير عن التجربة الصوفية، ويرى النفري في تجربته أن الدعاء هو عماد الأمر، والله يعلمه كيفية الذكر، ويبين له صعوبة ذلك:

الأفكار في الحرف، والخواطر في الأفكار، وذكري الخالص من وراء الحرف والأفكار، واسمي من وراء الذكر[١].

والله يريد أن يداوم العبد على ذكره «يا عبد لا تنطق فمن وصل إلي لا ينطق»[٢]، فكيف إذن يذكر العبد ربه، وماذا يعني ذلك؟ «ذكري أخص ما أظهرت وذكري حجاب»[٣]، لأن الذكر في الحرف وقد اعتبر النفري «تعظيم الحرف كعبادة الصنم»[٤]، في زمن تمسك فيه أهل السنة من المسلمين بالحرف، وارتفع شأنهم في ذلك، وكان النفري هو من تحدث عن «حجاب المعرفة»[٥]، وهو الحجاب الذي يعتبر رغم رقته ودقته أكبر مانع للاتصال بين الخالق والمخلوق.

كان من رأي النفري أيضاً أن الدعاء نفسه منحة إلهية، وتقريبا كان هذا الرأى معروفاً من قبل: «يا عبد لي العطاء، فلو لم أجب مناجاتك لم أجعلها له رائدا»[٦]، وهذه الفكرة معروفة في المسيحية، ومضمونها يوجد في مقولة باسكال Pascal «لم تكن لتبحث عني لو لم تكن وجدتني»، لكنها أصبحت ركنا أساسيا في فقه الدعاء الإسلامي وصاغها جلال الدين الرومي في أشعار رائعة (انظر الفصل الثالث)، كما عبر النفري عن إحساسه بأن الله يتابع العبد بحب ثابت لا يتغير، ويمكن مقارنة ما كتبه النفري بمؤلف فرانسيس ثومبسون Francis Thompson Hound of Heaven، كما فعل الإنجليزي أربري، محقق الكتاب.

---

(١) كتاب المواقف، رقم ٥٥/ ٢٠.
(٢) كتاب المخاطبات، رقم ٢٢/ ٥.
(٣) كتاب المواقف، رقم ٤٨/ ٢.
(٤) (Nwyia 370)
(٥) (Nwyia 380)
(٦) كتاب المخاطبات، ٤٢/ ١٠.

وقد كان النصف الثاني من القرن العاشر هو عصر النظام والاستقرار، فقد تزايد النفوذ الشيعي آنذاك على المستوى السياسي في كل أجزاء الإمبراطورية الإسلامية تقريبا، وكان البويهيون الفرس - وهم أسرة شيعية - يحكمون بغداد منذ عام ٩٤٥، وهو العام الذي مات فيه الشبلي، أما سوريا فكانت تحت حكم الحمدانيين الشيعيين أيضاً، وأصبحت حلب إبان حكمهم ملتقى للعلماء والشعراء والصوفية ونافست بغداد لفترة قصيرة، كما غزا القرامطة وسط الجزيرة العربية عام ٩٣٠، وقد واصلت هذه الطائفة التي كان مقرها في البحرين وكانت تنتمي إلى الشيعة السبعية غزوها حتى وصلت إلى إندوستال، وقد ورد أن الحلاج كان على اتصال بهم هناك في مولتان، وسيطر الشيعة السبعية على بلدان في شمال أفريقيا زحفوا منها إلى مصر، فبنوا مدينة القاهرة واستمروا لمدة اثنين وعشرين عاما تحت اسم «الفاطميين» في حكم خَلّف حضارة غير عادية.

من المعروف أن كثيراً من الصوفية وكثيراً من المسلمين الصالحين كان يتملكهم الإحساس بارتباطهم بآل البيت النبوي، دون أن يتشيعوا سياسيا، فكانت مكانة علي معروفة لدى كافة المسلمين، وكان يعتبره الصوفية في الغالب حلقة مهمة في السلسلة الروحية، التى ترجع جذورها إلى النبي، وكان تعظيمهم للسادة بديهياً، وهؤلاء السادة هم ذرية علي من فاطمة بنت النبي، ويعتبر بعض عائلات هؤلاء الأسياد أنفسهم حتى اليوم في الهند وباكستان أشرف من بقية المسلمين، فهم محاطون بقدسية معينة ويحملون البركة التي تمنحهم مكانة خاصة، وقد أصبح تعظيم آل البيت في وقت لاحق ركناً هاماً في التصوف الشعبي.

لم تتضح إلى الآن العلاقة بين المعتقدات الشيعية التي نشأت في القرن التاسع والعاشر وبين النظريات الصوفية التي ظهرت في نفس الوقت تقريباً، وتبدو بعض التعاليم الصوفية - كتلك التي تتحدث عن نور محمد السرمدي أو عن الأولياء - تبدو قريبة من الانظام الهرمي للتعاليم الشيعية عن الإمامة، ووضع النظام الطبقي للأولياء في الجماعات، والتفسير الروحي الدائم للقرآن، وربما تكون بعض هذه التعاليم قد انتقلت من الشيعة إلى الدوائر الصوفية بعد اختفاء الإمام الثاني عشر في عام ٨٧٣.

ونحن بيّنا الدور الذي لعبته تفسيرات جعفر الصادق لآي القرآن في صياغة

بعض الأفكار الصوفية، وقد اتضحت العلاقة بين التيارين الروحيين الإسلاميين في وقت لاحق، عندما انسلخت جماعة صوفية في مدينة أردبيل في الشمال الغربي لإيران من إحدى الطرق الصوفية العادية، ليكونوا بؤرة للدعاية للفكر الشيعي في إيران، وقد أدي تأثير تلك الفرقة إلى انتصار الشاه إسماعيل الصفوي (في عام ١٥٠١)، وجعل مذهب الشيعة الإثنا عشرية هو المذهب الديني الرسمي في إيران، ومما هو جدير بالذكر أنه أطلق على الحاكم الصفوي اسم «الصوفي» أو «الصوفي العظيم» في الكتب العربية والأوروبية في نفس الوقت، كما لعبت جماعة نعمة الله دوراً مماثلا، ونعمة الله هذا كان قد أرسل من إيران إلى المملكة البهمنية في بدار، وساهم إسهاما كبيرا في نشر التشيع في جنوب الهند (في ديكان Dekkan) لكنه بعد هذا الوقت ندرت العلاقة بين التصوف والشيعة، ولا توجد في الوقت الحاضر إلا بعض الطرق شيعية الاتجاه، رغم أن أفكاراً صوفية دخلت إلى الفلسفة الفارسية التي لم تكن لتفهم تقريباً لولا جهود الفلاسفة الصوفيين الكبار.

وجد المتصوفة في أواخر القرن العاشر أنه من المفيد صياغة بعض التعاليم الرئيسية في التصوف لتكون مرشداً للتصوف المعتدل، لأن قضية الحلاج بينت للصوفية المخاطر الكامنة في تعقب الدولة لهم، لكنه كان من الممكن لو لم يمت الحلاج تلك الميتة المأسوية أن يسري الاعتقاد بأن الطريق الصوفي من السهل أن يطأه من لم يصلوا إلى أعماق الخبرة الصوفية كما وصل إليها الحلاج، أو من لا يشبهون الجنيد في حصافته، أو النوري في نار الحب، أو الشبلي في شطحاته. كان من شأن رجال مثل ابن الخفيف (الذي مات عن عمر يناهز مائة عام) رسم مراحل الطريق، أو على الأقل كشفه لجزء من المثقفين، أو إعطاء مثال كقدوة لطوائف كبيرة من المؤمنين[١].

ولكنه من الخطأ الحديث عن التقريب بين المذهب الصوفي والمذهب

---

(١) علي بن أحمد الديلمي: سيرة بن الخفيف الشيرازي (١٩٥٥)

A. Schimmel: Zur Biographie des Abu Abdallah ibn Chafif aš-širazi (1955)

ولنفس المؤلفة: Ibn Khafif, an easrly representative of Sufism (1959)

ذكر الجامي في (نفحات الأنس، ص ٦٠٠) أن السعدي، الشاعر الفارسي، سكن بجوار قبر ابن الخفيف، الذي لا زال يوجد حتى الآن في حي مظلم في شيراز بالقرب من تجار الفحم.

السني، لأن الصوفية كانوا مسلمين صالحين مثل بقية سكان بغداد ونيسابور ومصر، فلم يتركوا الشرع لكنهم على الأحرى زادوه بعض التفاصيل الصعبة، فكانت الممارسات الصوفية كالذكر مثلاً لا تشغل إلا جزءاً من وقتهم، وكان لمعظمهم حرفٌ عادية، معظمها حرف يدوية تشير إليها ألقابهم فنجد مثلا «السقطي» و«الحلاج» و«النساج» و«الوراق» و«القواريري» و«الحداد» و«البنّاء» . . . إلخ، وبعضهم كانوا يعملون بانتظام وكانوا يحتفظون لأنفسهم بقليل من ربحهم وينفقون الباقي لإعالة المريدين الصوفية، فكان منهم على سبيل المثال من «يخفي ولايته في هيئة حجام»[1]، والبعض الآخر ترك حرفته الأساسية بعد أن أصبح شيخاً له مكانته في الصوفية وجذب إليه بعض المريدين، كما كان بعضهم أيضاً من علماء الكلام، أو الحديث، أو من علماء الفقه في مذهب من المذاهب الأربعة؛ ورغم كل ذلك اتُّفِقَ على أنه من الضروري إظهار الصوفية في ثياب متشددة تماما، فألفت عدة كتب أساسية عن التصوف في الربع الأخير من القرن العاشر في وقت واحد تقريباً.

وأقدم مرجع في ذلك هو لأبي نصر السراج (ت ٩٨٨) من طوس في شرق إيران، فإن كتابه «اللمع» يقدم عرضاً رائعاً للتعاليم الصوفية، ويتضمن كثيراً من الاستشهادات، وقد كان السراج تلميذاً لابن الخفيف لفترة طويلة، كما كان قريبا من المشايخ الكبار للتصوف بدرجه تكفي لفهم أقوالهم ومنهج حياتهم وتفسيرها، فكانت تعريفاته للأحوال والمقامات المختلفة، واستشهاداته من أوراد ورسائل الصوفية، وعرضه لسلوك الصوفي في الحضر والسفر، وكذلك تفسيراته للتعبيرات المعقدة، كل ذلك له قيمة ثمينة لكل من أراد أن يدرس التصوف، رغم أن كتابه لم يشتهر مثل الكتب الأخرى، وقد وصل السراج إلى درجة عالية في الخبرة الصوفية، وروي أنه كان يناقش بعض أقرانه في بعض المسائل الصوفية في يوم شتاء بارد، «فحصل له حال وجد، فدخل في النار، وسجد لله في وسط النار، وما احترق منه شيء»[2].

وكان الكلاباذي المتوفى في بخارى حوالي عام ٩٩٠ أحد معاصري

---

(١) (نفحات الأنس ٥٧٢)

(٢) (نفحات الأنس ٢٨٣)

السراج، وقد كتب «كتاب التعرف» متخذا طريقا وسطاً بين السلفية والصوفية، ويعتبر كتابه في مجمله عرضا جافا، كُتِبَ بريشة فقيه حنفي، كما أنه ليس سلساً في قراءته مثل كتاب السراج، لكنه يحتوي على معلومات مهمة لمن يبحث في التصوف الأول، وقد أكثروا من تدريس الكتاب مع شرحه خاصة في الهند الإسلامية في العصور الوسطى، وهناك أيضاً شرح لمائتين واثنين وعشرين حديثاً نبوياً منسوباً إلى الكلاباذي، لأن فهم أقوال محمد وأفعاله كان لدى الصوفية من الأهمية بمكان؛ وكانوا يطلبون اتباع النبي الذي يحبونه حتى في أدق التفاصيل.

وكان كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي هو الكتاب الثالث الذي كتب في تلك الفترة، ورغم أن المكي الذي توفي في بغداد كان تابعا للمدرسة السالمية إلا أن كتابه كان له تأثير كبير على المؤلفات الصوفية اللاحقة (وبالأخص على الغزالي)، وقد بينت الاستشهادات به سواء لدى الرومي في «المثنوي» أو في الكتب الهندية في العصور الوسطى إلى أي مدى انتشر استخدام الكتاب.

بعد تأليف هذه الكتب الثلاثة عن أسس ومبادئ التصوف بدأ الاهتمام بالمتصوفة يتشابه مع منهج المؤرخين في دراسة العلماء والشعراء واللغويين وأصحاب المهن الأخرى، الذين ينتمون إلى حقب تاريخية مختلفة، فأطلق السلمي (ت ١٠٢١) على كتابه عنوانا بسيطاً «طبقات الصوفية»، بينما سمي أبو نعيم الأصفهاني كتابه تسمية شعرية «حلية الأولياء»، وقد جمع أبو نعيم كل ما وجد من معلومات عن الأولياء والصالحين، وعن أعمالهم وأقوالهم، بادئا في ذلك بالرسول وصحابته، فكان كتابه بذلك مرجعا لتاريخ الصوفية الأوائل، لكنه لا بد من استخدام الكتاب بحرص لأنه لا يخلو من الأخطاء المطبعية.

كانت «طبقات» السلمي مرجعا رئيسيا لمؤلفي كتب التصوف اللاحقين، وقد استُكمِل الكتاب وتُرجم إلى الفارسية بعد نصف قرن من وفاة السلمي، وكان عبد الله الأنصاري، الصوفي - وهو صوفي من بلدة هرات - هو من استكمل الكتاب وترجمه، وفي القرن الخامس عشر راجع الجامي الترجمة واستكملها في كتابه «نفحات الأنس». لم يتناول الجامي تاريخ الصوفية فقط بل كتب أيضاً عن التيارات المختلفة في التصوف، التي نشأت في زمانه، فقد ألف دراسة خاصة في الملامتية

الذين يجلبون اللوم لأنفسهم وفرق بينهم وبين السلفية وبين العارفين - أي المتصوفين الحقيقيين[١].

نشأ نموذج الملامتية بسبب المبالغة في سلوك «الإخلاص»، فالأنصاري مثلا يمتدح شخصا ما لإخلاصة وملامته التامة[٢]، كما يبين المحاسبي أن أصغر محاولة من الإنسان لإظهار التقوى والتدين ليست إلا رياءً. وقد حاول الملامتية دائما أن يجلبوا اللوم ويسببوا الاحتقار لأنفسهم، بقيامهم بأعمال شاذة أو حتى بارتكابهم مخالفات شرعية، مع احتفاظهم في نفس الوقت بنقاء سريرتهم وحبهم لله بلا أسباب، وتعتبر قصة الجامي التالية نموذجا لسلوكهم: «احتفت مجموعة من الناس بواحد منهم عندما دخل إحدى المدن، لكنه بدأ في التبول على الطريق بطريقة محرمة شرعاً إلى أن تركوه جميعاً ولم يعد أحد منهم يعتقد في سموه الروحي»[٣]، وقد كان هؤلاء المتقون يعتمدون في ذلك على الآية القرآنية «ولا يخافون لومة لائم»[٤]، وولربما كانوا يضعون في اعتبارهم «النفس اللوامة»[٥]، وهي الضمير الذي يبصرهم بكل خطوة على طريق الدين، وهذا السلوك في حد ذاته ليس جديداً، فقد بين م. مولى[٦] أنه كان يوجد لدى المسيحيين الأوائل ميلاً إلى إخفاء الأعمال الصالحة، وتُذَكِّر قصص هؤلاء الرهبان النصارى بحكايات الملامتية، فقد كان احب إلى هؤلاء الرهبان أن يعيشوا مثل الممثلين أو الراقصين على الحبال من أن يظهروا إيمانهم.

«الملامة ترك السلامة»، قول لحمدون القصار، أحد الصوفية الخراسانيين،

---

(١) R. Hartmann: As-Sulamis Risalât al-Malâmatiya (1981)، تحليل جيد للمخطوطة
أنظر أيضاً للتعرف على المسألة بكاملها: A. Glpinarli: Melâmilik ve Melâmiler (1931)
أ.أ. عفيفي: الملامتية وأهل الفتوة (١٩٤٥)
Morris S. Seale: "The Ethics of Malamatiyya Sufism and the Sermon of the Mount" (1968)، وكذلك تناول الموضوع عند نويا في «ابن عطاء الله»، ص ٢٤٤.

(٢) (نفحات الأنس ٣٤٠)

(٣) (نفحات الأنس ٢٦٤)

(٤) (المائدة ٥٩)

(٥) (القيامة ٢)

(٦) (Molé 72-74)

الذين انتهجوا هذا الطريق[1]، ويرى السلمي أن غيرة الله جعلتهم يستخفون من الناس، فقد منحهم نعما روحية من كل نوع، لكنه لا يريد أن يظهرها أمام أعين الناس، ولهذا يتظاهرون بأنهم منقطعون عن الله، بينما هم يعيشون في حلاوة الوصل مع الله، وبذلك أصبحوا قدوة للمحب في الشعر الفارسي الذي يصف نفسه بأنه مخلوق حقير، ويتسبب في كراهية الآخرين له، ولا يفشي أمر نار حبه أبدا.

والهجويري الذي كتب عن الملامتية بعد السلمي بنصف قرن يقف منهم موقف الناقد، لأنه يرى آثارا للرياء في أفعال أولئك الذين يريدون أن يجلبوا اللوم لأنفسهم:

> يتصرف المرائي فيبحث عن اكتساب الفضل، أما الملاماتي فيتصرف بقصد أن يحتقره الناس، وبهذا ينصب فكر كلاهما على الناس ولا يتخطى هذا المجال[2].

تبدو نغمة هذا الكلام قاسية، لكن أي اهتمام برد فعل الناس ـ سواء كان إيجابيا أو سلبيا ـ يعتبر في عرف الصوفي الصادق دليلا على الاهتمام بالذات وبالتالي عدم الإخلاص.

وكان الجامي يرى أن الملاماتي «مُخْلِص» بينما الصوفي «مُخْلَص»[3]، أي أن الله هو الذي أصلحه، فهو ليس مخلصا بسبب فعل فرضه على نفسه، وكما كان الجامي الذي كتب في القرن الخامس عشر أعلم بفكر الملامتية من سابقيه. وقد نشأت المشكلة الحقيقية عندما انضم بعض الناس للملامتية وزعموا انتسابهم إليهم دون أن يعبؤوا بالحمل الثقيل لممارسات الملامتية:

> بدأت طائفة في التصرف بلا رابط والاستهانة بشرع الله، وإظهار البدعة وسوء الخلق والوقاحة، لكن الملامة الصادقة ليست بأن يتصرف المرء كما لو كان يستهين بالشرع، لكن الملامة في عدم الاعتناء بالناس عند أداء العبادة.

هكذا كان يشتكي الأنصاري في القرن الحادي عشر، أي بعد السلمي بوقت قصير، عندما كان يصف حياة حمدون القصار[4].

---

(١) (كشف المحجوب ٦٧)

(٢) (كشف المحجوب ٦)

(٣) (نفحات الأنس ١٠)

(٤) (نفحات الأنس٦١)

ويتفق الجامي مع الأنصاري ويستكمل الكلام مقارنا بين الملاماتي الذي يؤدي الفرائض الدينية ويزيد على ذلك سرا أعمالا تطوعية صالحة و«القلندر»، أي «الدرويش السائح»، الذي يؤدي أقل القليل من الفرائض الدينية. وطبقا لكلامه فإن القلندر هو الصوفي الأقل تمسكا الذي يستمتع بحياته بلا حدود، وفي الغرب يعرف القلندر بأنه «ملحد»، أو بأنه دجال لا يعنيه الدين في شيء، لكن هذا لا ينطبق علي القلندر[١] كما يراه الجامي[٢].

كان للسلمي بكونه معلما ومؤرخا تأثيره على الأجيال التالية، وقد وصل التسلسل الصوفي عن طريق تلميذه نصرآبادي إلى أبي سعيد بن أبي الخير الذي نسبت إليه أول رباعية فارسية (بطريق الخطأ)، وهو أول من بسّط قاعدة الرهبنة لتلامذته[٣]، وتتدرج السلسلة كذلك من السلمي إلى القشيري (ت ١٠٧٤) من خلال والد زوجته أبي علي الدقاق، وقد ألف القشيري كتابا عن الصوفية، وكتابه «الرسالة» يصف تعاليم التصوف ورياضاته من وجهة نظر عالم أشعري المذهب. وقد كانت المدرسة الأشعرية التي كان ينتمي إليها ابن الخفيف كذلك مزدهرة في إيران تحت الحكم السلجوقي، وكانت «رسالة» القشيري التى ألفها حوالي عام ١٠٤٦ أكثر الكتب قراءة لدى الصوفية الأوائل، وهي أيضاً أول كتاب عن التصوف تمت دراسته في الغرب، ويمكن مقارنته نوعا ما بكتاب «اللمع» للسراج، و«الرسالة» تبدأ بوصف مختصر لحياة الصوفية وبها معالجة للمصطلحات وأهم العبارات الخاصة، وتعطينا أبحاث القشيري الأخرى فكرة جيدة عن خبراته الصوفية، وخاصة أدعيته وصلواته[٤].

ويعد الهجويري الغزنوي أحد زملاء القشيري، كما أنه شارك في جلساته

---

(١) (نفحات الأنس ١٥)

(٢) يقول فريتس ماير في كتابه Abu Said-i abu lHair (1976)، ص ٤٩٩ أن القلندرية تقف على يسار الصوفية
أنظر : Simon Digby: Qalandars and related groups للتعرف على تاريخهم اللاحق.

(٣) (انظر الفصل الخامس)

(٤) قام ر. هارتمان R. Hartmann بتحليل الرسالة تحليلا جيدا في Al-Kuschairis Darstellung des Sufismus (1914)، كما قام فريتس ماير بتحليل أهم المخطوطات للقشيري في كتابه QuayrÂs tartib as-suluk (1963)

وزاره معظم أئمة التصوف تقريبا (ويسمى في المصادر الغربية بلقب الجلبي، تبعا لمسقط رأسه)، بعد ذلك رحل إلى لاهور، العاصمة الهندية للغزنويين، حيث كان يسمى داتا غانج باخش Data Ganj Bakhsh، وتوفي هناك في عام ١٠٧١، ولا يزال قبره هناك وجهة لكثير من الزوار. كان أهم ما جدده الهجويري هو أنه ألف كتابه «كشف المحجوب» بالفارسية وليس بالعربية، وبذلك بدأ حقبة جديدة لأدب التصوف، فأصبح كتابه «من الكتب المعتمدة والمشهورة»[١]، وأقدم أعمال النثر الفارسي الحديث. ومما هو جدير بالذكر أن الكتاب إلى جانب قوة تعبيره يتضمن كثير من الأخبار الشيقة التي مهما بحث المرء عنها في أي مرجع آخر فلن يجدها. والمؤلف يتمادى أحيانا في تنظيم كل الأمور. والعمل في مجمله بما في ذلك مناقشاته المتزنة ذو فائدة عظيمة.

كان الجزء الشرقي من إيران أرضاً خصبة لأصحاب الميول الصوفية، وكان عبدالله الأنصاري (١٠٠٦ ـ ٨٩) معاصراً للقشيري والهجويري، وكانت أجزاء من عمله مكتوبة بالفارسية، كما عند الهجويري، وقد كان من نتائج اتساع مجال التصوف أثناء تلك الحقبة المضطربة سياسيا أن يعيش اثنان من مشايخ الصوفية مختلفين في الاتجاه في منطقتين متقاربتين، ألا وهما القشيري والأنصاري. فبينما كان القشيري ينتمي إلى مذهب الحكام السلاجقة الأشعريين، كان الأنصاري من أتباع المدرسة الحنبلية المتشددة، ولا يمكن الاعتقاد في الرأي القائل بأن التشدد الحنبلي والحركة الصوفية يتعارضان، لأن الأنصاري لم يكن وحده أحد ممثلي المذهب المجتهدين، بل كان ينتمي إلى هذا المذهب أيضاً عبد القادر الجيلاني، مؤسس أوسع الطرق الصوفية انتشاراً، وربما كان الالتزام بحرفية الشريعة الإلهية والاستسلام التام لأوامر الله، هما ما مكن الأنصاري وغيره من الحنابلة من الوصول إلى الفهم العميق لأسرار الوحي[٢].

وكان والد الأنصاري صوفيا أيضاً، ترك عائلته ليلحق بزملاء له في بلخ، عندما كان الابن ما زال صغيرا، وقد درس الغلام في هرات ونيسابور، وقد حاول

---

(١) (نفحات الأنس ٣١٦)

(٢) نشر سير دي بوراكيه Serge De Beauraceuil العديد من أعمال الأنصاري، وكتب كتابا رائعا عن سيرته أيضاً، سماه .Khawaja Abdullah Ansari, mystipuc hanbalite (1965)

أداء فريضة الحج مرار، إلا أن الوضع السياسي المضطرب في الأقاليم الشرقية حال بينه وبين مراده، وذلك في عام ١٠٣٠ بعد الوفاة المبكرة لمحمود الغزنوي، وهو الحاكم الذي ساعد المذهب السني وساند الخليفة وفتح أجزاء كبيرة من شمال غرب الهند. وبالرغم من أن الأنصاري في صغره لم يحج، إلا أن حياته تغيرت بعد مقابلته للخرقاني المتصوف (ت ١٠٣٤) قبل موته بوقت قصير عن عمر يناهز ثمانين عاما، وأقوال الخرقاني الموجودة في «تذكرة الأولياء» وفي كتب أخري، تحتوي علي روحانية عالية، إلا أنها خالية من أي نوع من أنواع المنهجية أو النظم التعليمية.

كان هذا الرجل القروي الذي كان أميا ولا يتحدث العربية بشكل صحيح[١] نموذجا للمتصوف «الأويسي»، أي لا يسترشد بشيخ حي بل بروح أبي يزيد البسطامي، وتحكي إحدى الروايات عن العلاقة الروحية بين الرجلين أن: رائحة الخرقاني وصلت لأبي يزيد قبل أن يولد ذلك التلميذ الروحي بوقت طويل[٢]، فالخرقاني يصلي العشاء كل ليلة في خرقان ثم يُنقل إلى بسطام بطريقة غير معلومة ليصلي هناك ثم يعود إلى قريته ليصلي الصبح فيها[٣].

كانت أدعية الخرقاني تصطلي بنار الحب وشدة الشوق، حتى إنه يقسم أنه لن يسلم روحه إلى ملك الموت، لأنه تلقاها من الله ولن يردها إلا إليه[٤]. فشوقه إلى الله يذيبه، ومع ذلك أخبره الرب في أحد رؤاه المنامية النادرة بعد فترة طويلة لم ينمها أن الشوق الذي كابده ستين عاما لا يساوي شيئا، لأنا «نحبك منذ أبد الآبدين»[٥]، وكان واثقا أنه سيبعث بين الشهداء لأنه كما يقول: «قتلت بسيف الشوق إليك»[٦].

وقد كان هذا الشيخ الداعية الشغوف سبباً في تغيير كبير حدث لعبد الله

(١) (نفحات الأنس ٣٣٦، ٣٥٣)
(٢) (المثنوي ٤ : ١٨٠٢ ـ ٥٠)
(٣) (تذكرة الأولياء ٢ : ٢٢٩)
(٤) (تذكرة الأولياء ٢ : ٢١٢)
(٥) (تذكرة الأولياء ٢ : ٢٥٣)
(٦) (تذكرة الأولياء ٢ : ٢٢٩)

الأنصاري، وقد اتضح هذا التغيير من خلال بدء الأنصاري بتفسير للقرآن لم ينته منه أبدا. عندما وصل السلاجقة إلى شرق إيران بدأ عصر مطاردة الأنصاري، فقضى عدة سنوات مقهوراً وعانى من الدوائر المقربة من السلطة التي دافعت عن المذهب الأشعري وحاولت نشره. وقد طرده الوزير الأكبر نظام الملك من هرات في عام ١٠٦٦، لكنه أعيد مرة أخرى بعدها بفترة قصيرة، وبعد ذلك بقليل كرم الخليفة بنفسه ذلك المتكلم المشهور والخطيب البليغ الذى فاقت شهرته حدود هرات. ثم فقد الأنصاري بصره في سن متأخرة، فعاش آخر ثماني سنوات من عمرة في ظلام مهدداً بالطرد من جديد، وقد توفي في ٨ من مارس ١٠٨٩ في هرات.

ونظراً إلى الصعوبات التي كان على الأنصاري أن يتخطاها في مسار حياته فإن إنتاجه يعتبر مدهشا وإن من بين مؤلفاته الغزيرة المكتوبة بالفارسية والعربية كتابه «منازل السالكين» الذي صدرت له عدة شروح، كما أنه ترجم كتاب السلمي «الطبقات» إلى لهجة هرات الفارسية، ورغم تعدد مؤلفاته النظرية عن التصوف إلا إن أكثر كتاب له نال قبولا وإعجابا هو أصغر كتبه المسمى «المناجاة»، وهو كتاب أدعية من النثر الفارسي المقفى، تتخلله أبيات يصب فيها حبه وشوقه ونصائحه، في نثر فارسي بسيط ومنمق يجعل الكتيب مرشدا ممتازا لكل من يحتاج إلى معين على التأمل في ساعات الخلوة[١]، وليس هناك في بيان التحول في التفخيم والأسلوب بالنسبة إلى تدبر الكون والتعبير عنه لدى الصوفية أفضل من مقارنة كتيب الأنصاري «المناجاة» بكتاب آخر تم تأليفه في نفس مدينة «هرات» نفسها بعد أربعمائة عام، وهو كتاب «لوائح» لمولانا الجامي، الذي نقح كتاب الأنصاري عن الحياة الروحية، وقد أصبح كتاب الجامي من أكثر الكتب استخداما في التعاليم الصوفية اللاحقة، غير أن اللمس العقلي للحقيقة الإلهية والتعبيرات الفنية البليغة عند الجامي عن الوجود المطلق والكون النسبي تبتعد إلى حد كبير عن جدية الصمت النافذ وبساطة الأدعية لدى الأنصاري.

وفي نفس الوقت الذي كان فيه الأنصاري مطارداً من قبل الحكم السلجوقي كان هناك صوفي آخر يتعاون مع هذا النظام الحاكم ويسانده بكتاباته، ألا وهو أبو

(١) قام ويلر م. تاكستون Wheeler M. Thackston بعمل أحدث وأحسن ترجمة لـ «المناجاة» في عام ١٩٢٤ في برلين، والتي تطبع كثيرا في بلاد الشرق.

حامد الغزالي الأشعري الذي أصبح متصوفا في وقت لاحق، والذي كان يطلق عليه كثيرا لقب حجة الإسلام بعد محمد، وهناك قصة أوردها الجامي توضح مكانته العالية لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة: «رأي الشيخ أبو الحسن الشاذلي من شمال أفريقيا (ت ١٢٥٨) في منامه أن نبي الإسلام يتفاخر بالغزالي أمام موسى وعيسى . . . وأنه أمره تعزير بعض المنكرين له، فبقي أثر السوط واضحا عليه مدة حياته»[١].

ولد الغزالي في طوس، بالقرب من المشهد المعروف في يومنا هذا، في عام ١٠٥٨، أي بعد تولي السلاجقة الحكم في بغداد بثلاثة أعوام، وكانت حياته مرتبطة بمصير هذه الأسرة التي امتدت سيطرتها على إيران وعلى أجزاء من شرق الأناضول، وقد تدرج أبو حامد وأخوه الأصغر أحمد تدرجا عاديا في تعلم علوم الدين، وقد كان الجويني الملقب بإمام الحرمين (ت ١٠٨٣) هو المعلم الذي يدين له الغزالي بالفضل في معظم علمه والذي تعاون معه الغزالي تعاونا وثيقا، وقد عين الوزير نظام الملك الغزالي معلما في المدرسة النظامية المنشأة حديثا في بغداد، وكان هذا الوزير الأشعري المتمسك بالمذهب قد أنشأ مدارس في كل المناطق التي يحكمها السلاجقة، وكانت هذه المدارس بمثابة مراكز لتدريب علماء الكلام، وأصبحت نموذجا للمؤسسات الشبيهة بالجامعات في العالم الإسلامي بعد ذلك.

كانت مدرسة بغداد ـ مقر الخلافة ـ هي بلا شك أهم المدارس التي أسسها نظام الملك، ولذلك فقد عمت دهشة كبيرة عندما ترك المعلم النابغة الغزالي وظيفته بعد إصابته بانهيار عصبي في عام ١٠٩٥، ليدخل في حياة التصوف، وبعد ترحال طويل إلى سوريا والقدس وربما إلى مصر عاد أبو حامد إلى أسرته مرة أخرى وقام بالتدريس في طوس لفترة من الوقت قبل وفاته في ديسمبر من عام ١١١١[٢].

كان نشاط الغزالي في الكتابة كبيراً مثل بقية زملائه، وتتناول كتبه موضوعات من مجالات مختلفة، لكنها غالباً ما تتحدث عن العقيدة ومخالفتها للفلسفة، ولدينا

---

(١) (نفحات الأنس ٣٧٣)
(٢) ما كتب عن الغزالي يكاد لا يحصر، ومن بين أهم الأعمال ما يلي: =

لحسن الحظ سيرته الروحية التي ألفها بعد «توبته» إلى حياة التصوف، وقد ترجم كتابه «المنقذ من الضلال» إلى لغات أوروبية كثيرة[١]، حتى إن الكتاب شبه «بمذاهب» أوغوسطين Augustin، رغم أنه لا يعطينا أية معلومات عن حياة مؤلفه العامة، وإنما هو يعكس ردود فعله على التيارات المختلفة في الحياة الفكرية في الإسلام التي واجهته في حياته وفي فترة اشتغاله بالتدريس. كان الغزالي قد درَس كتب الفلاسفة التي كانت قد طورت التفكير المنطقي الهام لإجراء المناقشات العلمية متأثرة في ذلك بالفكر اليوناني، والتي تخرج عن إطار الإسلام كما يرى الشيخ المؤمن، وقد نقد ابن رشد (ت ١١٩٨) ـ أعظم شارح عربي لفلسفة أرسطو ـ كتب الغزالي التي انتقد فيها الفلسفة. وقد استخدم بعض علماء العقيدة المسيحيين في العصور الوسطى كتب الغزالي لمحاربة فلسفة ابن رشد.

كان الخطر الأعظم كما يرى نظام الملك والغزالي متمثلا في فرقة الإسماعيلية، إحدى طوائف الشيعة السبعية الذين ثبتت أقدامهم في أجزاء متفرقة من الشرق الأدنى، وكانت مصر كذلك لا تزال تحت حكم الخليفة الفاطمي، و في حياة الغزالي في عام ١٠٩٤ أيضاً انضم القائد الإسماعيلي حسن الصباح إلى الابن

D. B. Makdonald: The Life of al-Ghazali (1899)

A. J. Wensinck: La Pensée de Ghazali (1940)

W. Montgomry Watt: Muslim Intellectual (1963)، وقد ظهرت أول دراسة مستقلة في برلين لـ ر. غوشه R. Gosche في عام ١٨٥٨ بعنوان über Ghazalis Leben und Werke، بعد ذلك كتب عنه العالم الأسباني أسين بالاسيوس Asin Palacios عدة أعمال، وقد قام بتحليل فكر الغزالي العالم ي. أوبرمان J. Obermann في كتابه Die religiose und philosophische Subjektivismus Gazalis (1922)، ولكن نظريته لم تعد معتمدة، كما كتب بيتر فريد جاربه Peter Farid Jarbe عدة أعمال مهمة عن عقيدة الغزالي، ويعتبر كتاب ف. شهادي F. Shehadi:Ghazali's Unique Unknowable God مدخلا لإحدى المشكلات الخاصة. وقد بحث محمد عمر الدين The Ethical Philosophy of al-Ghazzali (1951)، كما رأى الهولندي أ. ت. فان ليوفين A. T. Van Leeuwen عن حق أن الغزالي «حجة الإسلام» (١٩٤٧)، وهناك بحث مهم عن الاستخدام اللغوي والقضايا الفلسفية الأساسية لدى الغزالي كتبه هافا لازاروس يافيه Hava Lazarus-Yafeh (1975).

(١) هناك الكثير من ترجمات كتاب المنقذ من الضلال لـ: باربير دي ماينارد Barbier de Meynard (1877)، و كلاوده فيلد Claude Field (1910)، و ج. هـ. كريمرز J. H. Kramers (1951)، و و. مونتوجمري وات (١٩٥٥)، كتاب ريتشارد ماكارثي Richard McCarthy: Freedom and Fulfillment الرائع والملئ بالتوضيحات (١٩٧٨).

الأكبر للخليفة الفاطمي مساندا له في الصراع على الخلافة في القاهرة، وقد نشأت مملكة الإسماعيلية الروحية حول هذا الرجل - نذار - في قلعة الجبل في ألاموت بالقرب من قزوين، ومن هناك كانت الإسماعيلية مصدراً لتهديد المسلمين السنيين، وللصليبيين بعد ذلك، وقد قُتِل نظام الملك نفسه على يد أحد أتباع حسن الصباح المعروفين باسم «الحشاشين». وكتب الغزالي عدة أعمال ضد الباطنية، وحاول في كتابة سيرته أن يبين الأخطار التي تكمن في نظام الإسماعيلية حسب رأيه، فقد بدت له فكرة الإيمان بضرورة عصمة الإمام خاصة مصدر خطر على أهل السنة.

وهناك جماعة أخري انشغل بها الغزالي، وهم زملاؤه من علماء الكلام والفقه الذين سيطروا على حياة المسلمين من الناحية العملية بسبب تفسيرهم للشريعة، فقد انتقد التقاة وخاصة الصوفية انشغال هؤلاء العلماء بالتفاصيل الظاهرة للشريعة وإهمالهم لجوهرها، فانشغالهم بالأمور الدنيوية وعلاقاتهم الجيدة بالحكام أثارت نقد أولئك المدركين لخطر تجميد الوحي تحت سطح الشكل الشرعي، والقائلين بفهم الدين من العمق، وقد كتب الغزالي:

> الذين يعلمون أدق أشكال الطلاق، لا يستطيعون أن يحدثونكم عن أبسط أمور الحياة الروحية، كمعنى الإخلاص لله أو التوكل عليه[١].

و بعد أن اطلع الغزالي على كل جوانب الحياة الفكرية لدى المسلمين وأثبت لباقته الفلسفية والمنطقية في كتاباته المدافعة عن الإسلام السني رجع في النهاية إلى حياة التصوف، وربما كان هذا إجابة على شكه المستمر، أو ربما دفعته توبة مفاجئة إلى الحياة الصوفية، ومهما كان السبب فقد كان طبيعياً أن يقترب الغزالي من الطريق الصوفي بوجهة نظر عقلية، كما قال بنفسه:

> كان العلم أيسر لي من الجدل . . . فبدأت بقراءة كتبهم، وحصلت على فهم جوهرى عقلي لمبادئهم، ثم عرفت، أن ما يفرقهم عن غيرهم، لا يمكن الوصول إليه إلا بالخبرة الذاتية والزهد وتغيير الذات[٢].

وربما قد نفهم هذا «التحول إلى المعرفة» انطلاقا من «اللامعرفة» ونتفق مع

(١) Watt: Muslim Intellectual، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.

ملاحظة و. هـ. ت. غايردنر التالية: «لقد كانت خبرة الرقي الصوفي والمعراج الشخصي هو ما أبقاه الله له من لامعرفته المهلكة»[١]، وفي حالته تلك لا يهمنا أن نعرف من كان شيخه الصوفي، ولا إلى من يعود تدرجه في التصوف، لا نعلم إلا أن كتابه «إحياء علوم الدين» كان ثمرة تلك الخبرة[٢]، وهو عمل كبير يتكون من أربعين بابا، لأن ٤٠ هو عدد الصبر وعدد أيام الخلوة التي يعيشها المريد في بداية

---

(١) W. H. T. Gairdner: The Niche for Lights، ص ٥١.

(٢) أكثر الشروح شهرة لطبعة كتاب «إحياء علوم الدين» في أربعة مجلدات لدى مطبعة بولاق هي شرحه في عشرة مجلدات للعالم الهندي السيد مرتضى الزبيدي (ت ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م)
تم تحليل كتاب الغزالي في الكتاب المفيد وغير المشهور لـ غ. هـ. بوسكيه G.-H. Bousquet «إحياء علوم الدين»، الذي يتضمن تلخيصا لكل الأبواب الأربعين، وهناك ترجمات لأجزاء متفرقة في الكتب التالية:

Hans Bauer: Islamische Ethik (1916) المجلد الرابع

Hans Wehr: Al-Ghazali's Buch vom Gottesvertrauen (1940)

H. H. Dingmanns: Al-Ghazali's Boek der Liefde (1938)

L. Bercher /G. H. Bousquet: La Livre des bon usage en matiére de mariage (1953)

Susanna Wilzer: Untersuchungen zur Gazzalis kitab at-tauba (1955-57)

William McKane: Al-Ghazali's Book of Fear and Hope (1962)

Nabih A. Faris: The Book of Knowledge (1962)، ولنفس المؤلف: The Mystries of Almsgiving (1966)

Leo Zolonek: Book XX (1963)

H. Kindermann: - uber die guten Sitten beim Essen und Trinken (1964)

R. Gramlich: Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe (1985).

ونذكر من بين بقية أعمال الغزالي التي ترجمت ما يلي:

H. Ritter: Das Elixir der Glückseligkeit (1923)

M. Brogsch: Die Kostbaren Perle im wissen des Jenseits (1924) (الدر الفاخرة في كشف علوم الآخرة)

E. Bannerth: Der Pfad der Gottesdiener (منهاج العابدين)

R. R. C. Bagly: Ghazali's Book of Councel for Kings (1964)

F. E. Wilms: Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu (1966)، وهو تقريبا كتاب مزور ومنسوب له، وهناك علماء آخرون ترجموا من كتب الغزالي هم إ. غولدتسيهر، أ. بريتسيل O. Pretzel، س. فان دير بيرغ S. van der Bergh، هـ. فريك H. Frick، د. ب. ماكدونالد، كما نجد تأريخا جيدا لسيرة الغزالي في كتاب بيتر أنتيس:

Peter Antis: Das Prophetenwunder in der frühen Ašariya bis al-Gazali (1970)

الطريق، وعدد أربعين يشير إلى «الكثرة» ويبدو أنه يشير إلى ما لم يعرف عدده من كثرة، لذلك نجد في العالم الإسلامي مؤلفات عن مجموعات باسم «الأربعين حديثا» أو «الأربعين موعظة»، ويبدو لي أنه من البديهي لطريقة تفكير الغزالي أن يكون مرتكز الكتاب وهو الباب العشرون عن الشخصية الرئيسية في الإسلام، أي عن النبي.

يسمى الجزء الأول من كتاب الإحياء «العبادات»، ويبدأ بباب عن العلم، إلا أنه يتناول مسائل ذات طبيعة تعبدية كالطهارة والصلاة وأحكام العبادة، وتبدأ كل مسألة بآيات من القرآن وبأحاديث نبوية، ويسوق الدليل عليها بأعمال الصوفية والمؤمنين الأوائل، أما الجزء الثاني فيتناول العادات، وتتطابق بطريقة ما مع التعاليم المدونة في كتب الأدب، فتبين ما ينبغي في الأكل والشرب، وكيفية إتمام الزواج وما إلى ذلك، وهي أشياء قليلا ما ترتبط في ذهن القارئ الغربي بالدين في الوقت الحاضر، وهي تخضع لقواعد دينية في الدين الإسلامي والديانة اليهودية مثلها مثل أعمال العبادة الخالصة، لأن الإنسان لا بد أن يشعر في كل لحظة أنه في حضرة الله وأن يكون مستعدا للقاء الله في أي ساعة من حياته.

ويتناول الجزء الثالث من الإحياء،بعد الأبواب الأساسية عن النبي وصفاته السامية الأمور المهلكات، والجزء الرابع يتناول الأمور المنجيات. بالجزء الرابع ما نتوقعه على الأحرى من شيخ صوفي، فهو يتناول في هذا الموضع المقامات والأحوال المختلفة على الطريق، كالفقر والزهد والصبر والشكر والحب والشوق، كما نجد بعض مقتطفات من أجمل ما في العمل كله الذي هو مكتوب في مجمله بأسلوب واضح واستدلالات منطقية جلية، وقد ذكر الغزالي في كتاب « المحبة والشوق» شيئاً من تجربته الخاصة في الطريق إلى الله، وهو طريق لا ينتهي، بل يؤدي دائما إلى أبعاد جديدة.

ويمكن اعتبار «الإحياء» ككل بمثابة استعداد للموت، فالباب الأخير من الكتاب خصص للموت بجوانبه المرعبة والمأمولة، مرعبة لأنه يوقف الإنسان يوم القيامة أمام أحكم الحاكمين الذي قد تبدأ فيه لعنة أبدية، ومأمولة لأنه ينقل المحب إلى حضرة حبيبه، فيروى ظمأ الروح التي تجد أخيرا الرضى الأبدي، وكل ما كتب الغزالي في الأبواب التسعة والثلاثين السابقة شأنه أن يعين الإنسان أن يحيا طبقاً

للشريعة الغراء، وذلك لا يكون بالتمسك بحرفيتها ولكن بفهم معناها العميق، وتطهير الحياة استعداداً للقاء الله حسب أمره.

وقد جعلته هذه التعاليم «التي ربطت التصوف بالشريعة» أكثر علماء الإسلام تأثيراً في العصور الوسطى، ولا بد أن نذكر ـ إشادة بإنجازه ـ أن أول إشارات على نشأة الصوفية الفلسفية ظهرت في عصره، فقد كان بعض الصوفية يصبوا جل اهتمامهم على المعرفة الغنوصية أكثر من انشغالهم بالحياة العملية، كما بَيّنها الصوفية الأوائل، أما الغزالي فإنه قد أدرك جيدا خطر التيارات المنفتحة على الغنوصية والتيارات المنكبة على فكرها في الإسلام (كما بين في صراعه ضد نظريات الإسماعيلية)، كما كان يحتقر في نفس الوقت جمود العلماء والفقهاء وتمسكهم بالتفاصيل، ولأنه عرف كل هذا لذلك فإنه قد أخذ على عاتقه في كتابه «أن يعيش الحقائق الدينية بنفسه، وأن يختبر هذه الحقائق من خلال الأسلوب التجريبي للصوفية»[(١)].

إنها حياة القلب المتعلقة به؛ وإن أسلوب الغزالي في ربط حياة القلب بالشريعة في تناغم مضبوط وبموقف عقائدي لا غبار عليه قد جعل علماء الدين السنيين ينظرون إلى التصوف بجديه، فبدأت حركة التصوف المعتدل في تغيير حياة معظم المسلمين العاديين. ومن ناحية أخرى فقد أدى نضال الغزالي ضد التأثيرات الهلينية والأفلاطونية المحدثة بقلتها أو كثرتها إلى إيقاف هذه التيارات لفترة من الوقت، لكنها لمعت بسبب ذلك نفسه وعادت بمثابة حركة جديدة في ثوب تصوف فلسفي أخذ شكله النهائي بعد موت الغزالي بقرن من الزمان.

هناك مسألة محيرة ضمن كثير من القضايا التى لم تحل بعد عن حياة الغزالي، وهذه المشكلة تكمن في السؤال عن تصنيف كتابه «مشكاة الأنوار»، وإذا ما أمكن اعتبار الكتاب تعبيراً عن رأي «يؤمن به المتصوف الكبير (الغزالي) بينه وبين الله، وأنه ربما عبر عنه لأقرب تلامذته إليه»[(٢)]. وبينما الغزلي في هذا الكتاب يفسر آية النور[(٣)] فإنه يصل في ذلك إلى درجة من التأملات الصوفية تكاد تكون

---

(١) Fazlur Rahman: Islam, S. 144

(٢) Gairdner: The Niche for Lights، ص ١٩، أنظر أيضا: A. J. Wensinck: Ghazali's Mishkat al-anwar (1941).

(٣) (قارن: النور ٣٥) .

غنوصية، ويشرح حديث السبعين ألف حجاب من النور والظلمة التي تفصل الإنسان عن الله. في هذا السياق لا يتردد في تصنيفه الرباعي أن يضع أهل السنة الصالحين خلف «حجاب من النور والظلمة»، بينما بعض الفلاسفة محجوبون «بالنور الصافي». ويعتبر «مشكاة الأنوار» بحثا متطورا جدا في النور الغيبي، لأن «الله نور»، وقد اعتمد كثير من الصوفية المتأخرين على هذا الكتاب أكثر من اعتمادهم على «الإحياء».

وليس هناك أي عالم من علماء الإسلام في العصور الوسطى لاقى اهتماما من علماء أوروبا مثل الغزالي، فهناك ترجمات كثيرة لأعماله إلى لغات غربية عديدة، كما تدور المناقشات منذ عشرات السنين عن شخصية الغزالي الحقيقية. أو كان فكر الغزالي نابعا من ذاته أم أن الغزالي كان مجرد عضو مخلص في جماعة المسلمين قبل الحقائق الموجودة ببساطة؟ وكيف يمكن توضيح الملاحظات والرؤى المتناقضة عنده عن بعض المشاكل العقائدية والفلسفية؟ وإلى أي مدى كان الغزالي صادقا في توبته؟ هناك بعض الجوانب التي تم بحثها عن فكره في السنوات الأخيرة، غير أنه ما زال هناك الكثير يجب أن يفعل.

وهل سيستمر الإعجاب الذي تعكسه رؤيا الشاذلي في المنام؟ كثير من علماء الغرب يصادقون على ذلك ولو بصوت خافت، أم هل يثبت نقد بيتر أناواتي Peter Anawati حين قال: «رغم روعة إنجازه إلا أنه لم يستطع أن يمنع التضييق الذي شل الفكر الإسلامي لقرنين أو لثلاثة قرون من بعده»؟[1] أم أن عظمة مكانته هذه هي التي ربما قد تكون تسببت في تجميد الإسلام المعتدل؟

---

(١) G. C. Anawati et L. Gardet: Mystique musulmane, S. 51

الطريق

مقومات الطريق

الطريق لدى الصوفية في الأديان المختلفة هو صورة لتلك المراحل والخطوات نحو التوجه إلى الله، فالتقسيم المسيحي لمراحل التصوف إلى مرحلة التجرد via purgativa والمشاهدة via contemplativa والكشف via illuminativa يتطابق نوعا ما مع التقسيم الإسلامى للطريق الصوفي إلى «شريعة» و«طريقة» و«حقيقة». و«الطريقة» أي الدرب الذى يسلكه الصوفى تعرف بأنها الطريق الذى يتفرع من «الشريعة» لأن الشارع الواسع يسمى «شرعاً» والفرع منه يسمى «طريقاً»، وهذا الاشتقاق يبين أن الصوفية يعتبرون أن طريق التربية الصوفية هو درب من طريق الشريعة الذى يجب على كل مسلم أن يسلكه[1]، ومثلما أنه لا يوجد طريق فرعي بدون طريق رئيسي يتفرع منه فإنه لا يمكن أن تكون التجربة الصوفية صادقة إن لم تتبع قواعد الشريعة اتباعا خالصا. والطريق الصوفى ضيق وصعب المسير، وسوف يتنقل بالسالك في مقامات مختلفة حتى يصل به بعد وقت طويل إلى الهدف، أي إلى التوحيد التام، بمعنى معرفة وحدانية الله معرفة حقيقية.

ويقسم الطريق المؤدي إلى الله بمراحله الثلاث طبقاً لما ينسب إلى النبي بقوله: «الشريعة أقوالي والطريقة أعمالى والحقيقة أحوالي». وكل من الشريعة والطريقة والحقيقة ترتبط إحداهما بالأخرى:

«شريعة بلا حقيقة رياء، وحقيقة بلا شريعة نفاق، وهما مثل شخص حي بالروح، عندما تنفصل عنه الروح يصير جيفة، وتصير الروح ريحا، والشهادة

---

(١) العبادي: صوفي نامه، ص ١٥.

تتضمن كلاهما؛ فكلمة «لا إله إلا الله» هى الحقيقة، وكلمة «محمد رسول الله» هى الشريعة، فمن ينكر الحقيقة كافر ومن يهمل الشريعة زنديق»[١].

و«تقبيل عتبة الشريعة»[٢] كان أول واجب على من يريد سلوك الطريق الصوفي، وقد تحدث الشعراء في قصائدهم والصوفية في أقوالهم المأثورة عن الجوانب المتعددة لتلك المراحل الثلاث، بحيث تستخدم أحيانا كلمة «المعرفة» بدلا من «الحقيقة»، وفى تركيا تسمى تلك المراحل كما يلى:

«الشريعة معناها لك ما لك ولى ما لى،

والطريقة معناها لك ما لك ولك أيضاً ما لى،

والمعرفة معناها ليس لى ولا لك شيء»

ومعنى هذا أن الصوفى يجب أن يمارس الإيثار فى مرحلة «الطريقة»، بمعنى إيثار الغير، أما فى حالة «المعرفة» فإن الفروق بين ما لى وما لك تختفي في وحدة الذات الإلهية.

وبعد أن حدد الصوفية تلك الأقسام الثلاثة للحياة الدينية بدءوا فى تحليل الأحوال والمقامات التى يجب على السالك أن يعايشها، ففرقوا بين المقام والحال، و«الحال هو الشيء الذى ينزله الله فى قلب العبد دون أن يقدر العبد على رده حين يأتي أو إعادته حين يذهب»[٣]، أو كما يقول الرومى في شعره:

الحال مثل كشف الطرحة عن العروس الجميلة

والمقام كحال خلوة الملك يوم الزفاف بالحليلة[٤].

أما المقام فهو حالة دائمة يستطيع المرء بالجهد أن يبلغ منها درجة معينة، فالمقام ينتمى إلى الأعمال أما الأحوال فهي نعمة معطاة، لا يمكن اكتسابها أو ردها. وكلمة حال تستخدم فى لغات العالم الإسلامي الحديثة بمعنى «النشوة والوجد» Ekstase، والمقامات هى المراحل التى يصل إليها السالك على درب

---

(١) (كشف المحجوب ٣٨٣)

(٢) السنائي: سنائي آباد، سطر ٣٩

(٣) (كشف المحجوب ٨١)

(٤) (المثنوي ١: ١٤٣٥)

الزهد والأخلاق، فيتوقع منه أداء كل الفروض الخاصة بالمقام أداءً تاماً، فلا يفعل في مقام الخوف كما لو كان فى مقام الندم، ولا يجوز له أن يترك مقاما دون أن يؤدي كل مقتضياته، وتتغير الأحوال التى تأتيه طبقاً للمقامات التى يعيشها، فحال «القبض» لدى شخص فى مقام «الفقر» مختلف عن القبض عند من بلغ مقام «الشوق».

لم يكن منظري التصوف متأكدين من كون الإمساك بالحال وإبقائه لوقت طويل ممكنا أو أنه حالة طارئة، وقد اختلفوا أيضاً في تصنيف المقامات وفى وصف بعض التجارب الصوفية التى أحيانا جعلوها أحوالا وأحيانا أخرى نسبوها إلى المقامات. وحتى تسلسل المقامات نفسه كان محل اختلاف، فيمكن أن تتغير المقامات حسب طاقة المريد، كما أنه من الممكن أن ينعم الله على المريد بتغيير المقام، أو يهبه حالاً جديداً دون سبب ظاهر.

وهناك ثلاث تقسيمات مختلفة للمقامات، تبين كيف كان يختلف تسلسل المقامات كمايلى:

يتحدث ذو النون عن:

الإيمان والخوف والطاعة والرجاء والمحبة والألم والتوكل، وقيل إن المقامات الثلاثة الأخيرة سميت التحير ثم الافتقار ثم الاتصال»[١].

ومعاصره الشاب يحيى بن معاذ يعدد المقامات فى تسلسل قريب من الشكل العام المتعارف عليه كما يلى:

التوبة ثم الزهد ثم الرضا ثم الخوف ثم الشوق ثم المحبة ثم المعرفة[٢].

كما سرد سهل التستري الذي كان يصغر يحيى بن معاذ بعدة سنوات تسلسل المقامات كما يلي:

إجابة النداء والتوجه إلى الله والتوبة والعفو والخلوة والثبات والتفكر والمعرفة والكلام والاصطفاء والصحبة»[٣].

---

(١) (حلية الأولياء ٩: ٣٧٤)
(٢) (حلية الأولياء ١٠: ٦٤)
(٣) (إحياء علوم الدين ٤: ٤٣)

وتتحدث مراجع الصوفية عن مقامات أخرى، لكن يظل أهمها مقامات الندم والتوكل والفقر، وهي التى تؤدى إلى السعادة أو إلى الجوانب المختلفة لنعمة الحب أو إلى المعرفة طبقا لشغف المريد وحالته الروحية.

ويحتاج المريد إلى مرشد يرشده في سلوك الطريق الروحي، يتنقل به بين المقامات المختلفة، ويدله على الطريق إلى الغاية، ويعتبر حديث الرسول: «الدين النصيحة» محببا لدى الصوفية، لأنهم يرون أن المراقبة المستمرة للمريد شرط ضروري للتقدم الفعلي، وقد تطور بمرور الزمن نموذج «شيخ الطريقة» الذي يراقب «المريد» فى كل حركاته وسكناته، حتى إن الصوفية المتأخرين شبهوا الشيخ - أو البير بالفارسية - بالنبي، لأن هناك أثر يقول: «الشيخ فى صحبته كالنبي في قومه». وجاء في «نفحات الأنس» ما يلي:

«أتي جميع الأنبياء ليبصروا أقوامهم بنقصهم أمام كمال الله، وضعفهم أمام قدرة الله، وظلمهم أمام عدل الله . . . وكذلك الشيخ، فإن مهمته تبصرة مريديه بذلك»[١].

ويجب على الشيخ الذي يعلم المناهج والرياضات الروحية أن يختبر المريد أولا ليرى إذا ما كان عازماً وقادراً على تحمل الصعوبات التى تنتظره على الطريق، فأحياناً يتركه لعدة أيام منتظراً ببابه، وغالبا ما يعامله فى البداية بقسوة، وفى العادة كان يطلب من المريد أن يعمل لمدة ثلاث سنوات قبل أن يقبل رسمياً فى صحبة الشيخ، في السنة الأولى يعمل في خدمة الخلق، وفي الثانية يجتهد في عبادة الحق، وفي الثالثة يراقب قلبه ويرعاه.

وقد كانت هناك طرق عديدة لإخضاع المريد، فإن أُمِر أن يتسول لكي يعامله الناس معاملة سيئة فالهدف من ذلك هو التهذيب وليس العائد المادي الذي يحصل عليه المتسول من تسوله، وقد وصل الشبلي الذي كان ذات مرة من كبار الدولة إلى حالة عبر عنها قائلا: «أعتقد أني أفقر خلق الله»[٢]، عندها فقط قبله الجنيد. وتصف قصة مجد الدين البغدادي في القرن الثاني عشر هذا الموقف جيدا كالآتي:

---

(١) (نفحات الأنس ٤٤١)

(٢) (كشف المحجوب ٣٥٩)

عندما التحق بشيخه كان عليه أن يخدم في المكان المخصص للوضوء، أي ينظف المراحيض، فطلبت أمه وكانت طبيبة ثرية من الشيخ أن يعفي الغلام المرهف من ذلك العمل وأرسلت إليه عشرة من العبيد الأتراك للقيام بأعمال النظافة، إلا أن الشيخ أجابها قائلا: «أنت قرأت علم الطب، فلو أصاب ولدك حمى الصفراء وأطعمت الدواءَ العبدَ التركي أتحصل الصحة لولدك؟!»[١]

ولم يكن للمريد أن يتحمل تلك الاختبارات لو لم يكن على ثقة مطلقة من شيخه، فالقاعدة كانت ولاتزال حتمية وجود قبول مسبق بين الشيخ وبين المريد، وكثير من الصوفية ارتحلوا لسنوات طويلة في أرجاء العالم الإسلامي للبحث عن شيخ يمكن أن يسلموا أنفسهم إليه تماما، كما أن بعض المشايخ لم يقبلوا أي طالب لم يجدوا اسمه مكتوبا بين تلامذتهم فى اللوح المحفوظ[٢]. ألم يقل النبى إن الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف؟

وإذا خدم المريد ثلاث سنين فمن الممكن أن يكون جديراً بارتداء الخرقة، «وهي شارة من يريدون أن يكونوا صوفية»[٣]، لأن العلاقة بين التلميذ والشيخ لها ثلاثة أبعاد تتحقق بلبس المريد للخرقة وتعليمه الأذكار والأوراد وصحبته للشيخ التى تشتمل على الخدمة والتربية[٤]، وبلبس المريد للخرقة احتفظ التصوف بشيء من الرمزية القديمة للثياب، لأنه إن ارتدى المريد ثوبا ارتداه الشيخ قبله أو مَسَّه بيده المباركة فقد تلقى قدرا من بركة الشيخ. ويُعرف في التصوف المتأخر نوعان من الخرق، خرقة «الإرادة» وهى التى يتلقاها المريد من الشيخ الذي أقسم له على الولاء، وخرقة «التبرك» التي يمكن أن يتلقاها من عدة شيوخ عاش معهم أو زارهم أثناء ترحاله، إذا وجده أحدهم جديراً بأن يأخذ منه شيئا من البركة، إلا أن خرقة الإرادة لا يعطيها للمريد إلا الشيخ المسئول عن تهذيبه الروحي.

وكان لون الخرقة غالباً أزرقا قاتما، وكان ذلك عملياً في السفر، لأن اتساخه لا يظهر بسرعة، وكان هذا اللون فى نفس الوقت دالاً على الهم والكرب، فاللون

(١) (نفحات الأنس ٤٢٤)
(٢) (نفحات الأنس ٥٣٩)
(٣) (كشف المحجوب، ص٤٥)
(٤) (نفحات الأنس ٥٦٠)

لا بد أن يُظهِر الصوفي منقطعا عن العالم وما فيه. وفي الشعر الفارسي كان يشبه البنفسج بالصوفي الذي يجلس جلسة معتدلة، واضعاً رأسه على ركبته، متدثرا ثوبه الأزرق القاتم، متواضعاً بين زهور البستان البهيجة، وفي العصور اللاحقة كانت بعض الطوائف تختار ألوان ثيابها طبقا للمقام الصوفي الذي يعيشه أفرادها[١]، وكانت كلمة «سبزبوش» الفارسية ـ أي «ذو الثوب الأخضر» ـ لقباً لأولئك الذين يعيشون في حالة روحية عالية، سواء كانوا الملائكة أو النبي أو الخضر أو أئمة الصوفية[٢].

وقد كان للخرقة دلالة روحية، لكنه كثيرا ما يأتي التحذير من إعطائها أهمية زائدة، «فالصفاء نعمة من الله بينما الصوف لباس البهائم»[٣]. وقد اخترع بعض الصوفية طرقاً معقدة لخياطة خرقهم، واختلفوا في استخدام الخيوط الرفيعة أم السميكة حينما يخيطون الرقع، وقد كان هذا المظهر مهماً جداً بالنسبة للبعض، لدرجة أنهم اتهموا بتأليههم للخرقة، وقد وصف الهجويري أهمية الخرقة لدى الصوفية وصفاً جيداً كما يلي:

> قبها من ترك المؤانسة، والكمان من الحفظ والعصمة، والوسط من الإقامة في المشاهدة والحاشية من الأمن في حضرة الله والسجاف من القرار في محل الوصل[٤].

ويصبح المريد الذي يقبل في الصحبة «ابناً للشيخ»، ويعتبر جزءاً منه، فكما يقال في العادة «إن الابن جزء من الأب»، وكما يقال دوما إن الشيخ يساعده علي امتلاك قلب صادق ويغذيه مثل الأم ولكن بالغذاء الروحي.

كان الصوفية يدركون صعوبات الطريق الروحي ولذلك كانوا يتركون للشيخ سلطة مطلقة، وكما يقال في الأثر: «الشيطان شيخ من لا شيخ له»، فوساوس الشيطان كثيرة، وربما يشعر المريد في بعض المواقف بالسمو أو المواساة بينما لا يكون ذلك إلا وسوسات النفس أو الشيطان، وعلى الشيخ هنا أن يصحح مساره ويعيده إلى الطريق، لأنه كما قال الرومي:

---

(١) (Corbin: 166)

(٢) (قارن الباب الخامس)

(٣) (كشف المحجوب ٤٨)

(٤) (كشف المحجوب ٥٦)

«من ارتحل بلا دليل قطع مسافة يومين في مائتي سنة»[١] .

وربما يقرأ المرء كل الكتب على مدار ألف عام فلا يصل إلى شيء لو لم يكن هناك شيخ[٢].

ويشرف الشيخ على الارتقاء الروحي للمريد لحظة بلحظة، ويراقبه على الأخص في الأربعينية (أربعين الخلوة)، التي أصبحت منذ وقت مبكر ركناً أساسياً في التصوف، (وهي ترجع ـ كما يقول الهجويري ـ إلى أربعين موسى المذكورة في سورة الأعراف)[٣]، كما يفسر الشيخ أحلام المريد ورؤاه المنامية، بل ويقرأ أفكاره ويتبع كل همس في وعيه ولاوعيه، وقد قيل في القرون الأولى من تاريخ الحركة الصوفية إن المريد لا بد أن ينصاع للشيخ كما تنصاع الجثة في يد المغسل، حتى الغزالي نفسه ـ ممثل تيار التصوف المعتدل في القرن الحادي عشر ـ كان يرى وجوب الطاعة التامة والمطلقة، حتى ولو أخطأ الشيخ: «وليعلم أن النفع الذي سيجنيه من خطأ الشيخ أكبر مما سيجنيه من صحة رأيه، إن كان على صواب»[٤] وهذا الموقف بالطبع له نتائجه الخطيرة، وهو لذلك أحد أسباب نفور بعض المسلمين المحدثين من التصوف، ولكن الهدف الأصلي كان سامياً لأن الشيخ مثل الطبيب الذى يحدد أمراض النفس البشرية ومواطن ضعفها ويداويها، لذلك تقابلنا على مدار التاريخ صورة الشيخ (المحبوب) مثل الطبيب الذي يداوي قلب المحب في الشعر الفارسي والشعر القريب من دائرته.

وكانت زيارة الشيخ واجباً دينياً على المريد[٥]، لأنه سيجد عنده ما لا يجده عند أحد، وكانت خدمته شرفاً يفتخر المريد به حتى «لو ظل المريد ثلاثين سنة ينظف كنيف الجنيد»[٦]، وكانت مقابلة الشيخ ولو لمرة واحدة تعني الوصول لدرجة أعلى[٧].

---

(١) (المثنوي ٣: ٥٨٨)

(٢) (ديوان يونس إمره ٥١٤)

(٣) (قارن: الأعراف ١٤٢)

(٤) H. A. R. Gibb: Muhammedanism (1949), S. 150

(٥) (نفحات الأنس ١١٥)

(٦) (نفحات الأنس ٢٢٢)

(٧) (نفحات الأنس ١١٥)

وتحت قيادة شيخ جدير بالثقة يبقى أمل المريد قائما في أن يواصل رقيه على الطريقة؛ والشيخ يعلمه ما عليه فعله في كل حال روحي، وربما يكلفه بالخلوة في أوقات محددة إذا رأى ضرورة ذلك، وقد كان من المعروف أن أساليب التهذيب ليست واحدة تجاه الكل، لذلك كان لا بد للمربي الصوفي أن يكون علي قدر كبير من العلم بالنفوس، ليتمكن من معرفة مواهب تلامذته ومواطن صلاحهم، فيعلمهم طبقا لذلك، فكان ممكناً أن يعفى المريد مثلا من خلوة الأربعين لفترة من الوقت، بسبب عدم كفاية القدرة الروحية، أو لأن الكشف من الممكن أن يقضي عليه، وهذا لأن خلوة المريد لأربعين يوما كانت تؤدي إلى إحداث تغيير عميق فى إدراكه، وقد كان منظري التصوف يعلمون أن خلوة المريد الضعيف من الممكن أن تكون مصدرا للخطر بدلا من أن تكون وسيلة للسمو، فإذا انغمس في نفسه بدلا من التوجه إلى الله أو هيجته المعاناة وغلبته فمن الأحسن لو بقي في صحبة أناس آخرين[١] لأن التأثير المتبادل والقدوة الحسنة أنفع لتربية روحه[٢].

وبصفة عامة كان على المريد أن يري في الحجرة المظلمة التي يقضي فيها الخلوة قبراً ويرى في الخرقة كفنا[٣]، وكان بعض الصوفية يكررون خلوة الأربعين مرارا من أجل التفكر، وكانوا يُمتدحوا عند موتهم بأنهم قضوا «خلوة الأربعين» ثلاثين أو أربعين مرة، وأحيانا كانوا يبنون خاناً للخلوة، وهو مكان يبنى في زاوية مسجد أو ربما تحت الأرض[٤]، وكان هذا المكان إما يكون في مركز الجماعة أو في مكان قريب تحفه البركة.

وكان الطريق الصوفي يشبه السلم الذي يؤدي إلى السماء ويصعده السالك بصبر وتؤدة إلى الدرجات الأسمى في التجربة الصوفية، لكن الصوفية المسلمين كانوا يدركون وجود طريق آخر للوصول إلى تجارب أعلى، وكان هذا الطريق هو «الجذبة» التي يصل من خلالها المرء في لحظة واحدة إلى حالة الوجد والوصال التام، لكنه يبدو من المعروف أن كلمة «مجذوب» تطلق على أولئك المختلين

---

(١) العبادي: صوفي نامه، ص ١٠٨.

(٢) (اللمع ٣٠٧)

(٣) (نفحات الأنس ٤١٨)

(٤) (نفحات الأنس ٣٢٥)

عقليا، الشاردين إلى حد ما عن طريق السلوك الطبيعي، لأنهم تعرضوا لهول صدمة «الكشف»، وقد جاء وصف أولئك المجاذيب في الكتب بأنهم ذوو عيون «أشبه بكأسين من الدم»[١]، غابوا وغرقوا تماما في الذات الإلهية، فبعثوا الرهبة وأفزعوا الناس بأعمالهم.

لا يمكن إغفال قول بعض الصوفية بأنهم ساروا على الطريق الصوفي دون أي إشراف شكلي على التدرج، و هؤلاء يطلق عليهم لقب «الأويسيين» نسبة إلي أويس القرني في اليمن إبان عصر النبي، ويقول حتى أكابر الصوفية عن هذه الحالة بأن النبي هو الذي كان يرقيه روحيا، لأن الترقية عن طريق شيخ خفي أو عن طريق أحد الأولياء المتوفين منذ زمن طويل كانت ممكنة وجائزة لدى الصوفية، فكانت روح أبي يزيد البسطامي ترشد الخرقاني على الطريق، وكانت روح الحلاج تلهم العطار. وهناك معتقد بأن روح الولي حية وبأنها تشارك في تصريف شؤون هذا العالم، كما أن هناك معتقدا بظهور الولي في الأحلام وبإلهامه للسالكين على الطريق «لأن أولياء الله لا يموتون»، وقد ركز بعض الصوفية المتأخرين وخصوصاً النقشبندية على «الحقيقة الروحية» للمشايخ العظام، ليتقووا بها فى تجربتهم الصوفية.

والإمكانية الأخرى للاسترشاد عن طريق شيخ من غير البشر كانت الاسترشاد بالخضر، وهذا الخضر الذي صحبه موسى ولم يذكر اسمه في سورة الكهف هو الولي، راعي المسافرين الذي شرب من نبع الحياة فلا يموت. كان الصوفية يلتقون به أحياناً في أسفارهم، وكان يلهمهم ويجيب على أسئلتهم، وينقذهم من الأخطار، ويمنحهم الخرقة في حالات خاصة. وقد كان هذا الكلام عن الخضر مصدقاً في التاريخ الصوفي، لأن الصوفي كان من خلال ذلك يعتبر متصلا بأكبر مصدر للإلهام الروحي، وقد ادعى ابن عربي - أستاذ التصوف المتأخر (ت ١٢٤٠) - على سبيل المثال بأنه تلقى الخرقة من الخضر.

والطريق الصوفي طويل وشاق على المريد ويتطلب طاعة مستمرة وجهاداً داخلياً؛ وتوجه المريد الأول مهم لمسيرة الرحلة، فمن يبدأ بالله فسوف يصل

---

(١) (نفحات الأنس ٤٧٩)

إليه[١]، وقد اعتبر الأوروبيون الصوفية بأنهم أرباب حركة ابتعدت عن تعاليم الإسلام ولا تهتم بالإيمان أو عدمه، متأثرين في ذلك ببعض تعبيرات شعرية للشعراء الفارسيين المتأخرين أو بانطباعهم عن الدراويش المتسولين حولهم الذين كانوا أبعد ما يكونون عن الإخلاص للشرع، وبهذا أصبحت كلمة الصوفي في الغرب مرادفا لكلمة «ملحد».

وبالطبع لم يكن هذا صحيحاً، فلا يجوز أن ننسى أن الشريعة هي ما جاء به القرآن وبينه النبي[٢]، وأن الإيمان باليوم الآخر هو الأرض التي نشأ فيها ورعهم، فهم لم يلغون الفرائض، بل دعوا إليها كما ورد «أن الذين يعرفون الله حق المعرفة هم أولئك المجاهدون لأداء أوامره واتباع سنة نبيه»[٣]، وقد كانت تأدية الصلاة والصيام والحج أقل الواجبات عند الصوفية الأوائل، وبدونها تصبح الرياضات الصوفية لا نفع لها ولا معنى، وإذا صدقنا ما كتب عنهم فإن كثيراً منهم أدى فريضة الحج سبعين مرة، وكانوا يدركون أن كرسي الذات الإلهية ليس هو الكعبة المبنية من الحجر، بل الكعبة التي في قلب العابد الصادق[٤]، الذي يتجلى الله فيه عند من استكمل طريقه.

إن كنت عن الله باحثا فالتمسه في قلبك

فهو ليس في القدس أو فى مكة أو في حجك.

كما قال يونس إمره[٥]، معبرا بذلك عن اعتقاد كثير من معاصريه ولاحقيه. لكن الحج ظل حدثا هاما في حياة الصوفي، ولم تكن مكة هي المكان الذي كان يلتقي فيه الصوفية ويتحاورون فحسب، بل إنه كان أيضاً مكاناً مَنّ الله على كثيرين فيه بالإلهام والكشف.

وكانت تلاوة القرآن واجباً آخر ذا أهمية لدى الصوفي، «فالمريد الذي لا يحفظ القرآن مثل ليمونة بلا رائحة»[٦]، لأن كلام الله هو المعين الذي لا ينضب

---

(١) (اللمع ٢٤١)
(٢) (اللمع ٢٧)
(٣) (نفحات الأنس ١١٧)
(٤) (مصيبت نامه ٤٣)
(٥) (ديوان يونس إمره ٥٢٠)
(٦) (نفحات الأنس ١٣١)

للسمو الروحي، فهو يمنح الخشية والرضى وهو إسرار مع الله، لأن «الله يتجلى لعباده في القرآن» كما روي من قول علي[1].

وحتى لو لم تكن الجنة والنار تهم أرباب الحب الصوفي في شيء إلا أنهم كانوا يدركون أن أعمالهم ستكون لها ثمرتها، وكان من الأحاديث النبوية التي يحبون تكرارها قول النبي: «الدنيا مزرعة الآخرة»، لأن كل عمل يثمر، فيدفع المريد في طريق ارتقاءه لهدفه أو يمنعه، لأنك «إذا زرعت حنظلا فلن تجني قصبا»[2].

وقد ظهرت في التصوف الفارسي صياغة لطيفة للحديث المذكور، فكان الرومي ـ محاكاة لمثال السنائي ـ يعتقد أن كل خاطرة تضع جذورها في القلب سوف تأخذ شكلا مرئيا أمام الناس، بالضبط مثل فكرة المعماري التي تتجسد بعد ذلك فى تصميم مبناه، أو مثل النبتة التي تنمو من البذرة الموجودة في التربة[3]، وسوف يقابل الموتُ الإنسانَ كالمرآة التي إما أن تظهر وجهاً جميلاً وإما أن تظهر وجهاً قبيحاً، طبقاً لأعمال الميت، وكانت الفكرة الفارسية القديمة عن «شاهد السماء» الذي يلتقي بروح الميت على قنطرة شينفات Chinvat لها تأثير ملحوظ على هذا الاعتقاد. وقد تمادى السنائي فاعتقد بأن الخواطر السيئة يمكن أن تمسخ الإنسان عند نهاية العالم حتى يظهر بعض البشر يوم القيامة على هيئة حيوانات، لأنهم اتبعوا في حياتهم الدنيا رغباتهم الوحشية وشهواتهم البهيمية[4]

على المرء أن يعمل جاهدا ليلَ نهار

في حرث بستان الروح ونقاوته من الأقذار![5]

وما زرع فى الشتاء في ظلمة العالم المادي فسوف ينبت فى نور ربيع الأبدية[6].

---

(١) (شرح شطحيات ٥٨٤)

(٢) (الديوان الكبير ١٣٣٧)

(٣) (المثنوي ٥ : ١٧٩١ ـ ١٨٠٣)

(٤) (ديوان السنائي ٦١٨)

(٥) (مصيبت نامه ٢٦٤)

(٦) (المثنوي ٥ : ١٨٠١)

وبينما يراقب المريد أعماله وخواطره فما يزال الخطر يكمن في الغفلة ولو للحظة عن واجباته الروحية، أو كما يقول الشعراء المتأخرون إنه الوقوع في «غفلة الإهمال»، وحكاية زاسيوس Sassius، المرأة المحبة التي اخْتُطِف زوجها وهي نائمة مثال رائع لـ «غفلة الإهمال» وعدم الرعاية التي تسرق من الروح صحبة ربها ومحبوبها؛ وإذا كانت توبة العوام من الذنوب فتوبة الخواص من الغفلة[١].

والمريد المبتدئ لا بد أن يتوجه بكل كيانه إلى الله، وهذا هو الإخلاص، كما أنه من الواجبات الأساسية للمريد تجريد نفسه من التفكير المهتم بالذات في عبادته لله، فصلاة بلا إخلاص لا نفع فيها، وأى خاطر إيماني لا يحفه الصدق فلا معنى له، بل يتبدى منه الخطر، كما أن المديح والثناء لا يعنيان شيئاً لمن أخلص نفسه لله، ورغم كون أعماله كلها صالحة إلا أنه لا بد أن ينسى حسناته مجتهدا أن يكون عمله خالصاً لله، لدرجة أنه ينسى فكرة الثواب على الأعمال الصالحة في الدنيا والآخرة.

روي أن الوراق ـ أحد الصوفية الأوائل ـ ارتدى ثوباً طويلاً كتب على أحد جانبيه حرف الخاء وعلى الجانب الآخر حرف الميم، كي يتذكر بالخاء «الإخلاص» وبالميم «المروءة»[٢].

وعمل واحد بإخلاص تام لله ممكن أن يؤدي إلى السمو الروحي، حتى لو بدا ظاهريا بأنه عبثي أو أحمق، وتعد القصة المروية عن المريد قليل الفطنة مثالا على ذلك، فقد أوهمه بعض الأشرار أنه سوف يصل للكشف لو ترك لهم نفسه يعلقونه من أرجله في السقف وظل يكرر عبارات ليس لها معنى كانوا قد ذكروها له، وقد عمل بهذه النصيحة، فوُجد فى الصباح التالي قد وصل[٣].

وقد أدت المبالغة في ركن الإخلاص إلى ظهور طائفة الملامتية، الذين يلامون ويخفون أعمالهم الصالحة، لتأدية واجباتهم الدينية دون رياء، لأن الرياء هو أكبر معصية، وقد اهتم المحاسبي ـ أستاذ التحليل النفسي في العصر القديم ـ اهتماما بالغا بخطر هذا الرياء. وتحكى كتب الصوفية كثيرا من القصص عن أناس تم كشف ريائهم، لدرجة أنهم استحيوا من الظهور أمام الناس:

---

(١) (اللمع ٤٤)

(٢) (نفحات الأنس ١٢٥)

(٣) (نفحات الأنس ٣٢٠)

يحكى أن رجلا صلى الليل كله فى المسجد مظهرا ذلك بشكل ملفت، وكان قد أتى إلى المسجد مع دخول الليل وسمع صوتا استنتج منه أن هناك غيره من الناس في المسجد، ومع أذان الفجر وجد أن صاحبه في المسجد ليس إلا كلباً، وبذلك أصبح نجساً هو وصلواته.

المقامات والأحوال

المقام الأول على الطريق، أو على الأصح بداية الطريق، هو مقام التوبة، والتوبة معناها الإقلاع عن الذنب وعن كل ما يتعلق بالدنيا، وكما يقول الشاعر:

التوبة دابة عجيبة

تقفز في لحظة من أدنى موضع إلى السماء[١].

ويمكن للتوبة أن تنشأ في النفس بسبب حدث ظاهري، سواء أكان كلمة عادية، ترتبط مصادفة بمعنى ديني أو قصاصة من الورق عليها عبارة لها معنى، أو آية قرآنية، أو حلم، أو لقاء مع شخص تقي، وغالبا ما تحكى في هذا الصدد إحدى الروايات عن توبة ابراهيم ابن أدهم، تقول الرواية:

«ذات يوم سمع ابراهيم ابن أدهم ضجة غريبة على سطح قصره فى بلخ، حيث كان الخدم وجدوا رجلا يزعم أنه يبحث عن جمله الشارد فوق السطح عند إبراهيم، وعندما وبخه الأمير إبراهيم على مغامرته الحمقاء، أجاب الرجل إن محاولة إبراهيم أن يجد الرضى الإلهي ويعيش الحياة الدينية الصحيحة وسط كل الترف والنعيم هي في الحقيقة فعل أحمق مثل البحث عن جمل فوق السطح، فتاب إبراهيم وترك كل ما يملك[٢].

وقد اعتبرت الدنيا مصيدة خطيرة في الطريق إلى الله، وقيلت في ذم صفات هذا المكان المقفر كلمات شديدة وقاسية، خاصة في عصر الصوفية الأوائل، فقد شبهت بالمرحاض الذي لا يطلبه المرء إلا فى حالات الضرورة[٣]، كما شبهت بالمزبلة:

(١) (المثنوي ٦: ٤٦٤)

(٢) (قارن: المثنوي ٦: ٨٢٩ وما بعدها)

(٣) المكي: قوت القلوب ١، ص ٢٤٤، قارن أيضا: Andrea: Islamische Mystiker (1960), S. 84

الدنيا مزبلة وحظيرة للكلاب، والذي لا ينأى بنفسه عنها أحقر من الكلب لأن الكلب يأخذ منها ما يحتاج ويمضي لكن الإنسان الذي يحبها لا يتركها[١].

وقد تحدث معظم الصوفية عن زوال الدنيا أكثر مما تحدثوا عن سوئها، لأنها مهما كانت فهي من خلق الله، لكنها زائلة لأنه لا باقي إلا الله، فلماذا يهتم بها الزاهد، وهي مقارنة بعظمة الله لا تساوي جناح بعوضة[٢].

وإذا ترك المريد الدنيا في مقام التوبة فيكون السؤال هو: هل عليه أن يتذكر ذنوبه السابقة أم لا؟ يطالب سهل التستري بأن لا ينسى المريد ذنوبه وإن تاب[٣]، لأن ذلك التذكر هو دواء ناجع للاغترار بالسمو الروحي، أما معاصره الجنيد فقد عرف التوبة الصادقة بأنها «نسيان الذنوب»[٤]، وقال صاحبه رويم: «التوبة من التوبة»، أي عدم التفكير في فعل الذنب والتوبة منه، وقد أخذ الهجويري بما قال الجنيد، ورأى أن «التائب هو من يحب الله، ومن يحب الله يتفكر فيه، وتذكر الذنوب عند التفكر خطأ، لأن الذنب حجاب بين الله وبين من يتفكر فيه»[٥]، ولأن الهجويري كان يميل إلى تنظيم كل الأمور فقد رأى أن «التوبة» هي ترك الكبائر والتزام الطاعة، و«الإنابة» هى ترك الصغائر وبدء الحب، و«الأوبة» هي هجر النفس والتوجه إلى الله[٦]، وحسب ما أعلم فإن هذا التفصيل لا يوجد لدى غيره.

يعرف الصوفية تعبير «قطع التوبة»، الذي كان غالبا ما يرتبط في الشعر الفارسي بصورة كسر زجاجة الخمر، التي كانت توقع الصوفية في الذنب مجدداً، وبذلك تتطلب التوبة، وكان أئمة الصوفية واثقين من أن باب التوبة مفتوح، فهو

باب مفتوح في الغرب إلى يوم
تأتي الشمس من المغرب![٧]

---

(١) (نفحات الأنس ٦٥)
(٢) (حلية الأولياء ١٠: ٨٤)
(٣) (اللمع ٤٣)
(٤) (اللمع ٤٣)
(٥) (كشف المحجوب ٢٩٦)
(٦) (كشف المحجوب ٢٩٦)
(٧) (المثنوي ٤: ٢٥٠٤)

أي إلى يوم القيامة، كما قال الرومي الذي كُتُب على ضريحه في مدينة كونيا Konya بتركيا تلك العبارة المشهورة:

ارجع، ارجع، حتى لو قطعت توبتك ألف مرة...

في أول مراحل الطريق يجب على المبتدئ إذن أن يتدرب على الورع الناتج عن التقوى، وعلى الزهد، وهو يعني لدى الصوفية الزهد في الحلال، وترك الدنيا، وترك كل ما يلهي القلب عن الله، حتى التفكير في الورع نفسه، ويشمل ذلك التخلي عن الأمل في نعيم الجنة وعن الخوف من عذاب النار.

وقد كان من السهل على الزاهد أن يتخلى عن الشبهات في الشريعة الإسلامية، إلا أن الميل إلى الزهد في أشياء يعتبرها جموع المؤمنين من باب الحلال كان أحياناً يأخذ أشكالاً مبالغا فيها، فالنساء الزاهدات لا يردن أن يغزلن في نور مصباح الجارة، والصوفي الذي تأكل شاته من عشب جاره لا يشرب لبنها أبداً، لأنها بعد هذا «السطو» لم تعد حلال، وأمثلة أخرى كثيرة، كما أن طعام الطبقة الحاكمة أو أى شيء يأتي من عندهم مشكوك فيه. ومن المعروف أن العلماء الأتقياء في صدر الإسلام كانوا دائما يرفضون تولي المناصب، وبالمثل كانت علاقات الصوفية بالحكام يغلب عليها البرود، بل والتوتر أيضاً، لأن الصوفيين لم يكونوا مهتمين بعمل علاقات يمكن أن تدنس سرائرهم، ولهذا كان الدرويش في الحكايات والقصص وبالأخص في ملاحم العطار ناقداً للمجتمع، فهو يضع يده على عثرات المجتمع، ويفضح حالات الفساد.

ويروي الهجويري حكاية من العصر الأول تعد مثالاً على المبالغة في الزهد و«أكل الحلال»، ويعرض تلك القصة في سياق مشكلة زواج الصوفي من عدمه (وهو بالمناسبة يرى عدم الزواج)، والحكاية تبين الورع المبالغ فيه، والعقوبة التي تبعت لحظة تفريط واحدة:

«ذات يوم بينما أحمد بن حرب جالس مع قادة وكبراء نيسابور الذين كانوا يكنون له كل تبجيل، دخل ابنه إلى الغرفة، سكرانا يعزف ويغني، ثم مضى، دون استحياء أو احترام للجالسين، فلما لاحظ أحمد دهشتهم، سألهم: «ما الأمر؟» فأجابوا: «نستحي لأن هذا الغلام مر عليك سالكاً هذا السلوك»، فقال أحمد: «أنا أعذره، فقد أكلت أنا وزوجتي في الليلة التى

ولد فيها هذا الغلام طعاماً أحضره لنا الجيران، فنمنا وتركنا صلاتنا، وفي الصباح سألنا الجار عن مصدر الطعام الذي أرسله إلينا، فاكتشفنا أنه أتى من عرس في بيت أحد الحكام»[١].

كان الاهتمام بمبدأ الزهد في النصوص الصوفية المتأخرة أقل من الاهتمام بالخصلة الذميمة على الطرف الآخر، ألا وهي الحرص، وهو سمة كانت دائماً توضع في مواجهة الزهد والافتقار الحقيقي، ولم يفتُر الشعراء الفارسيون عن تحذير سامعيهم من الحرص الذي هو ليس شيئاً بسيطاً، بل هو مثل «التنين»[٢]. ولم تكن هذه الخصلة، كما يحكي لنا التاريخ، توجد فقط عند القادة الدنيويين، بل أيضاً لدى بعض أولئك الذين كانوا يزعمون أنهم وصلوا لأعلى درجة روحية ويظهرون ورعهم في الوقت الذي يخفون فيه حرصهم الباطني، فكان الزاهد الظاهري ـ أي الذي لا تنطوي جوانحه على التفاني والخضوع ـ مدعاة للضحك في بعض الأشعار الفارسية.

وكان الارتقاء على الطريق الذي يبدأ بالتوبة والورع يعتمد على مجاهدة دائبة للنفس، وللضمير وللشهوات، أو لما يمكن أن نترجمه بمفهوم الكتاب المقدس بالجسد. ووردت من ذلك تذكرة للمؤمن في القرآن في الآية ٤٠ من سورة النازعات، وهي «وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى»، لأن النفس أمارة بالسوء، ومجاهدتها عند الصوفية هو «الجهاد الأكبر»، لأنها «أعدى أعدائك الذي بين جنبيك» كما ورد في الحديث[٣]، والتعبير القرآني عن «النفس الأمارة بالسوء»[٤] يعتبر نقطة الانطلاق على طريق التطهير الروحي، كما تطور معناه لدى الصوفية. ويتضمن الكتاب الكريم أيضاً تعبير «النفس اللوامة»[٥]، بمعنى «الضمير»، الذي يراقب أعمال الإنسان ويوجهها. وبعد أن يصل الصوفي أخيراً إلى التطهير التام تصبح «النفس مطمئنة»[٦]، فتصل إلى الرضى، وكما يقول القرآن فإن هذه النفس ترجع إلى ربها راضية.

---

(١) (كشف المحجوب ٣٦٥)
(٢) (المثنوي ٥: ١٢٠)
(٣) (اللمع ١٢)
(٤) (قارن يوسف ٥٣)
(٥) (القيامة ٢)
(٦) (قارن الفجر ٢٧)

ومثلما يقول ابن الخفيف فإن غاية المريد الأساسية هى مجاهدة شهوات النفس ومطامعها، وليس هناك أخطر على المريد من عدم مراقبة النفس، ومطاوعتها وتركها للتأويلات الشرعية المتساهلة، فمن يطأ الطريق لا بد أن يطهر نفسه من الرزائل، ويستبدلها بالفضائل، وتاريخ الأولياء مليء بالحكايات عن طرقهم في دحر شهواتهم، والعقاب الذي كان يلحق بهم عندما كانوا يفشلون في ذلك.

والنفس شيء ملموس يمكن أن يراها المرء خارج الجسد، كما يحكي في كثير من القصص، فأحيانا تظهر في شكل كلب أسود يريد الطعام، فيؤدب ويطرد، ورأى آخرون أن أنفسهم تخرج من حناجرهم في شكل ثعلب أو فأر[١]، كما شبهت النفس بالمرأة الناشز، التي تحاول أن تفتن السالك المسكين وتخدعه (وكلمة نفس بالمناسبة مؤنثة فى العربية). والصورة الرمزية المستخدمة لذلك غالباً هى صورة الحصان الجامح أو البغل العنيد، فيجوع ويشكم، إلى أن يطيع راكبه فى الوصول إلى هدفه[٢]، وتشبه النفس أحيانا بالجمل الهائج، وفي هذا الصدد يحكي الرومي عن مجاهدة العقل للنفس قصة عن مجنون أراد أن يسوق ناقته في الاتجاه الصحيح، متوجهاً نحو محبوبته، بينما تريد الناقة في كل مرة أن تعود إلى صغيرها[٣]، ومن الطبيعي أن يحب شعراء المناطق الصحراوية هذا التشبيه بصفة خاصة، كالشاه عبداللطيف في السند، كما أنه لم يكن من النادر تشبيه النفس بالخنزير أيضاً، كما نجده في شعر العطار خاصة، وكان يرى، مثلما كان يقول السنائي من قبله، أن الذين يتبعون طبيعتهم الخنزيرية يصبحون هم أنفسهم خنازير[٤].

كانت النفس تشبه أيضاً بالفرعون[٥]، أي بالحاكم الأناني الذي لم يستجب لدعاء موسى، بل ادعى لنفسه الألوهية وكان جزاؤه الإغراق في اليم، أو تشبه بأبرهة الذى حاصر مكة، البلد الحرام، وكان هلاكه بحجارة من سجيل[٦]. وقد

---

(١) (كشف المحجوب ٢٠٦)

(٢) انظر: (كشف المحجوب: ٢٠٢ ـ ٢٠٤) و.... A. Schimmel: Nur ein storrisches Pferd

(٣) (المثنوي ٤ : ١٥٣٢)

(٤) (مصيبت نامه ٢٣٦ ـ ٧) و (Ritter: 102-3)

(٥) (مصيبت نامه ١٦، والمثوي ٤ : ٣٦٢١)

(٦) (ديوان السنائي ٣١٣، وقارن أيضاً: سورة الفيل)

أعادت إلى الأذهان التصورات الشعبية القديمة عندما تُصَوّر النفس مثل الحية، ولكنها يمكن أن تتحول إلى عصاة نافعة كما كانت تتحول حية موسى إلى عصا، وكان هناك اعتقاد سائد أن الشيخ الصوفي قادر على ان يعمي هذه الحية، فالاعتقاد الشعبي يدرك أن الزمرد من الممكن أن يعمي الحية (وهنا تتضح أهمية العلاقة بين قوة الشيخ الروحية ولون الزمرد الأخضر)، فتأثير الشيخ يمكن أن يزيل خطر النفس الشبيهة بالحية[١].

تعتبر صورة تهذيب الحصان أو الكلب هي أنسب صورة لوصف عمل الصوفية، فالصفات الدنيئة لا تمحى بل تهذب، لكي تعين هي أيضاً في الطريق إلى الله، وهناك رواية عن النبي محمد تدل دلالة دقيقة على هذا التمسك بتهذيب النفس الدنيئة «سئل النبي عن شيطانه فقال: أسلم شيطاني، فلا يفعل إلا ما آمره به» (ولفظ «الشيطان» يدل هنا على النفس)، بمعنى أن كل الشهوات والسمات المتدنية تبدلت إلى وسائل نافعة لعبادة الله، لأنه لو أطاع العبد ربه في كل شيء، فسوف تطيع النفس صاحبها، كما أن كل ما في الدنيا يطيع من أفنى إرادته في إرادة الله.

كان جهاد النفس موضوع محبب إلى الصوفية، ولم يملوا أبداً من تحذير تلامذتهم من مكائد النفس وفتنتها التي لا تكمن في الشهوات الجسدية فقط بل تتخفى أيضاً في ثياب الرياء والورع المزيف، التي لا بد للمريد أن يراقبها ويتخلص منها.

ويقول الرومي محذراً بما حذر به ذوالنون قبله بأربعمائة سنة:

بيمناها تمسك النفس زهراً وقرآناً

وفي الأكمام تخفي خنجراً وسكيناً[٢]!

لكن الاستمرار في العبادة أو المداومة على الدعاء من شأنها أن تكون سلوى للنفس، وعلى الصوفي أن يخالف كل أنواع العادة، وإلا فسوف تغلبه نفسه دون

---

(١) (المثنوي ٣: ٢٥٤٨)

(٢) (المثنوي ٣: ٢٥٥٤)

ن يشعر[1]، و«السلوى الناشئة عن أعمال الطاعة»[2] لا بد من إقصائها لأنها سموم قاتلة.

كما أن الكسل أو الفراغ من أكبر المخاطر على المريد، فأن يشغل نفسه بشيء وإن بدا غير مفيد مثل أن يحفر بئرا وراء بئر[3] أفضل له من قضاء لحظة واحدة في فراغ، طالما أنه لم يصل إلى الهدف بعد، لأن «الفراغ من البلاء»[4].

وقد كان ولا يزال الصيام والسهر خير وسيلة لتهذيب النفس، كما كان الصوفية الأوائل يسمون في الغالب بصائمي النهار وقائمي الليل، «يقومون الليل ويصومون النهار»، وأهم ثلاثة أركان في التربية الصوفية كانت معروفة من قبل ألف سنة ما زالت معروفة كذلك على ذلك النحو عند صوفية اليوم، ألا وهي قلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام (ثم أضيفت الخلوة واعتزال الناس إلى تلك الصفات).

وكانت قلة النوم إحدى أكثر الوسائل تأثيرا على الطريق الصوفي، «فالعيون تدمع ولا تنام»، وقد ورد عن الخليفة عمر (تولى الخلافة فى الفترة ٦٣٤ ـ ٦٤٤) أنه قال: «ماذا أفعل بالنوم، إن نمت نهاري ضيعت المسلمين وإن نمت ليلي ضيعت نفسي»[5]. وكانت عادة الناسك أن يقضي في التهجد الموصى به في القرآن، فيكون بذلك عنده الوقت للاستمتاع بمناجاة ربه، وكان كثير من الصوفية يجتنبون مد أرجلهم أو أن يرقدوا إن أخذهم النوم، لأنهم جميعا كانوا يأملون ـ إن صدقنا ما في الكتب ـ في تلقي الوحي بعد هذا السهر الطويل الذي يصل إلى عدة سنوات، وأجمل تلك القصص تحكى مرارا منذ حوالي مائة عام: لم ينم الشاه الكرماني لمدة أربعين سنة، لكنه في النهاية أخذته غفوة، ورأى الله، فنادى قائلا: «يا إلهي! كنت أطلبك بسهر الليل فرأيتك في النوم!» فقال: «يا شاه! لقد أدركت في النوم مرادك بسهرك الليل، ولو كنت نمت هنالك، لما رأيت هنا»[6]. وكان هؤلاء العباد والصوفية يأملون ـ كما ورد في إبداعات الشعراء ـ في رؤية «الشمس

---

(١) (نفحات الأنس ٩٨)
(٢) (نفحات الأنس ٨٣)
(٣) (نفحات الأنس ١٥٦، ٩٠)
(٤) (نفحات الأنس ٩٠)
(٥) (إحياء علوم الدين ١: ٣١٨)
(٦) (كشف المحجوب ١٣٨)

في منتصف الليل»، تلك الشمس التي لا تأتي من شرق ولا من غرب، بل تضيء في منتصف الليل، فيستمتعون بالنور الروحي، الذي لا يساويه أي نور دنيوي[١].

وقد كانت «قلة الطعام» أهم من التخلي عن النوم في الحياة الصوفية، فقد كان الصوفيون يصومون كثيراً، إن لم يكن باستمرار، و كان كثير منهم يزيدون في الوقت الذي يجب على كل مسلم أن يصومه في رمضان، ولكي يزيدوا من شدة الأمر ابتدعوا الصوم المسمى بصوم داوود[٢]، أي صيام يوم وإفطار يوم، لكي لا يعتاد الجسم على أي الحالين، وفي كشف المحجوب نجد ما يلي: «الصوم في الحقيقة زهد، وفي هذا جل منهاج الصوفية»[٣].

كان أول من تحدث عن «كيمياء الجوع» ـ كما يتسنى لنا أن نرى ـ هو شقيق البلخي من مدرسة التصوف الخراساني. وهو يقول إن أربعين يوماً من الجوع يمكنها أن تبدل ظلمة القلب نورا[٤]، وكثير من أقوال الصوفية الأوائل تمتدح هذا الجوع، «المحفوظ في خزائن الله يعطيه لمن يحب»[٥]، و«الجوع هو طعام الله الذي يحيي به أجساد الصالحين»[٦] كما يقول الرومي، ضاربا مثلا بالضيف الذي يأكل قليلا فإن مضيفه يلتمس له أحسن الطعام، وهكذا يقدم الله لمن يصوم طعاما أفضل هو الطعام الروحي: «الجوع طعام الزهاد، والتفكر طعام العارفين»[٧].

وتكاد الروايات التي تحكي عن وصل فترة الصوم لا تصدق، لكنه ليس لدينا سبب كاف لنشك في صدق تلك الروايات. كان الأمل في الموت أثناء الصيام يحمل الصوفي على لفظ قطعة القطن الرطبة التي وضعها أصحابه في فمه ليخففوا من معاناته[٨]. إنه من الجدير بالبحث محاولة الكشف عن مدى فاعلية كميات

---

(١) (قارن: مصيبت نامه ١٩٠)
(٢) لم يبتدع الصوفية هذا من أنفسهم، بل عملوا بما ورد في حديث النبي عليه الصلاة والسلام عن صيام داوود (المترجم)
(٣) (كشف المحجوب ٣٢١)
(٤) (Nwyia 216)
(٥) (اللمع ٢٠٢)
(٦) (المثنوي ٥: ١٧٦٥)
(٧) (نفحات الأنس ١٥٧)
(٨) (نفحات الأنس ٢٤٥)

الطعام القليلة جدا في أعمار المتصوفين الطويلة، فمن المثير للدهشة أن الكثير منهم عمروا طويلا.

وقد اعتبر الأولياء المسلمون الجوع هو أفضل طريق للوصول إلى الروحانية، متساوين في ذلك مع الرهبان النصارى الذين كانوا لا يقتاتون إلا على خبز العشاء. وكان الشرط الأساسي لحدوث الكشف هو عدم وجود طعام دنيوي في جوف الصوفي، «وهل يمكن لقصبة الناي أن تغني لو امتلأ بطنها بالطعام؟»، وهكذا يتسائل الرومي باستمرار. والإنسان يمكنه أن يتلقى نفحة الإلهام الإلهي إذا أبقى جسده جائعا وخاويا.

يتحدث روزبهان البقلي عن أحد الأولياء أنه صام سبعين يوما كاملة، وهي أيام انتقل فيها إلى الاستغراق في ساحة الصمدية: «وفي هذا الحال يأتيه الطعام من كلمة: سأظل عند ربي «الذي يطعمني ويسقين»[١]، وهذا «ليس مقام المجاهدة، بل مقام الفكر»[٢]، لأن الجوع ليس وسيلة لإذلال النفس في تلك الحالات، بل هو نعمة إلهية: فالعبادة طعام الأولياء[٣]، والصوفي يتغذى بنور الله[٤]. وقد قال بعض الصوفية مثل ابن الخفيف أن غايته من مداومة الصوم أو تقليل الطعام هو مساواة الملائكة، الذين يعيشون على العبادة الدائمة[٥]:

وقوة جبريل لم تنشأ من كثرة الرماد

بل من رؤية خالق العباد

ومثلها قوة الأولياء

من الله، لا من طعام وإناء[٦]!

لماذا يهتم الإنسان بالجسد الذي ما هو إلا طعمة للقبر الذي لهذا السبب يجب أن ينحف وتبرز عظامه، كما يقول الصوفية[٧].

---

(١) (الشعراء ٧٩)
(٢) (شرح شطحيات ٣٦٤)
(٣) (كشف المحجوب ٣٠٣)
(٤) (المثنوي ٤: ١٦٤٠ ـ ٤٤)
(٥) (سيرة ابن الخفيف ١٠٧)
(٦) (المثنوي ٣: ٦ ـ ٧)
(٧) (الديوان الكبير: ٧٧٧)

ولكن بعض الزهاد يبالغون في الصيام والجوع كثيرا في فترة الإعداد، حتى وصف ذلك بعبادة «فراغ المعدة»[١]، وهناك حالات معروفة عن صوفية سقطوا موتى نتيجة الجوع[٢]، وآخرون لم يكتفوا بالصيام والاقتصار على أقل القليل من الطعام، بل أخذوا كل ثالث يوم شيئا مسهلا[٣].

لكن المشايخ الكبار كانوا يرون دائما أن الجوع وسيلة للسمو وليس هدفاً لذاته، حيث إن سعيد بن أبي الخير قد تلذذ أخيراً بطعام جيد بعد سنوات من الالتزام الشديد بالزهد، وهكذا يتفق كثير من الصوفية المتأخرين أنه من الأحسن «أن يسد الإنسان فاه كلب النفس بإلقاءه لقمة له»[٤].

من العجيب أن يُذكر حب الصوفية في القرن العاشر للحلوى، وكثيراً ما تكلم الشعراء ابتداء من القرن الحادي عشر بكل احتقار عن الصوفي «ذي الشعر الأبيض كاللبن»، الذي يجعل من أوراده الخاصة ذكر السكر والأرز واللبن[٥]، وهذه النظرة المحتقرة تبدو في أشعار بديل Bedil (ت ١٧٢١)، عندما يهجو الصوفي الذي يجعل ورده الدائم هو ذكر الطعام. ويقول محمد إقبال على لسان المريد المفجوع متحدثا إلى الله:

إنه أقرب إلينا من حبل الوريد[٦]،

غير أنه ليس أقرب إلينا من بطوننا!

كان من تعاليم كثير من الطرق المتأخرة أن الطريق الوسط بين المبالغة في الجوع أو في الشبع هو آمن طريق لترقي المريد[٧]، وطبقا لرأي النقشبندية المتأخرة وغيرها من الطرق الصوفية المعتدلة فإن الذين يصومون صوما لا رياء فيه هم أولئك الذين يطهرون أنفسهم من أن تعتريها الوساوس الشيطانية، وبهذا لا

---

(١) (Nwyia 216)

(٢) (اللمع ٤١٧)

(٣) U. M. Daudpota: Kalam-i Girhor, (1956), S. 23

(٤) دارا شيكوه: سكينة الأولياء (١٣٣٤ هـ/ ١٩٦٥)، ص ٢٣٨.

(٥) (ديوان السنائي ١٤٩)

(٦) (قارن: ق ١٦)

(٧) (نفحات الأنس ٣٩٥)

يسمحون بولوج الأفكار الخبيثة إلى قلوبهم «فنوم أولئك الناس عبادة، ومشيهم وسعيهم ونومهم تسبيح، وتنفسهم مديح».

ويعتبر مقام «التوكل» من أهم المقامات على الطريق الصوفي، وقد ألف العالم السويسري بينيدكت راينر كتاباً في هذا الموضوع يعتبر نموذجا للأبحاث المستقبلية لمصطلحات التصوف الأول. كما يعتبر تحديد مفهوم التوكل شيئا بالغ الأهمية لتصورنا للفكر الكلاسيكي لأرباب التصوف، وقد وصفه الداراني ـ خليفة الحسن البصري في التصوف ـ بأنه قمة الزهد، لكنه سريعا ما تظهر المشكلة فيما إذا كان التوكل يعتبر صفة من صفات المؤمن أم نتيجة لكمال الإيمان. يرى المحاسبي ـ ممثل التيار السني ـ أن درجة التوكل تختلف باختلاف درجة الإيمان، كما تناول المؤمنون خلال القرن التاسع ـ بداية من شقيق البلخي تقريباً ـ الجوانب المختلفة لهذا السلوك، فعرفه ذو النون بأنه «الثقة الكاملة»، وحسب هذا التعريف يتطلب التوحيد الصادق مقام التوكل، لأن الله بقدرته المطلقة هو المدبر الأوحد، ولهذا لا بد للإنسان أن يتوكل عليه، أو بمعنى آخر: لأن قدرة الله شاملة كل شيء، فلا بد للإنسان أن يثق في هذه القدرة ثقة تامة.

وسنخلص بنفس النتيجة لو انطلقنا من إشكالية مسألة القدر، فالرزق مكتوب منذ الأزل. لماذا إذن يهتم الإنسان به؟ أليس اسم الله الرزاق؟ والله كتب الرزق لكل حي منذ ولادته، بل من لحظة تكوينه في الرحم، حيث غذاه أولا بالدم، ثم بعد الولادة باللبن. ولأن الله خلق كل شيء وهو مالك كل شيء فإن الإنسان لا يملك شيئا على الإطلاق، ولهذا فمن غير المفيد إتعاب النفس في تملك شيء أو رفض شيء. والشهادة تقرر بكل وضوح أن ما هو مقدر للإنسان فلا مفر منه، سواء أكان ذلك من طعام أو سعادة أو موت.

ينعكس الشعور الجارف بحكمة الله الجامعة وبقدرته وبرحمته في الوحي الإسلامي انعكاسا تاما، مثل ما هو موجود في بعض المزامير وفي الدين المسيحي، وهناك قول مروي عن النبي معناه: «لو توكلتم على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير»، ويبدو هذا القول ذو نغمة إنجيلية. تلك الثقة البالغة في الله بأنه هو الذي يطعم الإنسان ويحفظه تسري في كل جوانب الحياة الإسلامية. وقد كتب السنائي في عام ١١٢٠ ما يلي:

ولو كان رزقك في أقصى الصين مكتوب

فجواد بلوغه معدّ ومسروج

يأخذك إلى هناك حيث طعامك

وإذا غَفلت فإنه إليك يأوب![1]

وحتى في يومنا هذا يقول المسلم: «أينما كان رزقك، ستجده وسيجدك».

وكان الصوفية المسلمون دوما يستخدمون تعبير «حسن الظن»، وهو تعبير له وقع غريب على أذن المحدثين، لكنه يعني الثقة المطلقة المليئة بالأمل في فضل الله، والله يعلم ما هو في صالح البشر، ويمنحهم الرزق ويكتب عليهم الموت والعقاب، ويتفضل عليهم بالمغفرة، بحكمته الأبدية، وهذا التصور هو مصدر قوة ملايين المسلمين، ولكنه لا يجوز استبدال هذا التصور بالقبول للقدر الأعمى بلا مبالاة، الذي يرتبط في الفكر بالتصور القدري الحتمي. وقد وقع أحد الصوفية الأوائل في مبالغة كبيرة في اعتقاده بأن الرزق سيصل حتما إلى صاحبه عندما منع أحد غلمانه حتى أن يمد يده ليتناول قطعة يابسة من ثمار البطيخ...

والتوكل في مضمونه يعني تحقيق التوحيد، لأن التوكل على أي مخلوق أو الخوف منه «شرك خفي»، وهذا الجانب من التوكل هو إحدى الحقائق الأساسية في علم نفس الصوفية، فطالما أن الصوفي متجه بشعوره كله وبفكره لله في إيمان تام من غير تفكير في أي شيء ثانوي فلن يستطيع أن يؤذيه أي إنسان أو حيوان، وبهذا يؤدي التوكل إلى الرضا الباطني التام. والحكايات العديدة عن الصوفية الذين خرجوا إلى الصحراء «على التوكل»، دون طعام، وبلا خوف من أسد أو قاطع طريق تعكس هذه الروح في شكل رومانسي، إلا أن أحد مشايخ «التوكل» الأوائل وهو أبو طروب النخشبي افترسته الأسود في الصحراء[2].

يمكن للتوكل المبالغ فيه أن يقود المرء إلى السلبية التامة، وفي هذا إمكانية لظهور بعض الشخصيات الغريبة، مثل الدرويش الذي سقط في نهر دجلة عندما سئل إن كان يريد أن ينقذه أحد، فقال: «لا»، وعندما سأل إن كان يفضل أن

---

(١) (حديقة الحقيقة ١٠٦)

(٢) (الرسالة القشيرية ١٧)

يموت، فأجاب أيضاً بـ «لا»، لأنه «ما شأني بالإرادة؟»، فالله في نظره قدر عند خلقه إن كان سيغرق أم لا. وهناك قصة أخرى عن التوكل الخطأ لدي الصوفي العراقي إبراهيم بن الخواص الذي ارتحل في الصحراء دون طعام، إلا أن أحد أصحابه وجد في ذلك تخاذلاً، لأن «ثياب الصوفية عليه تتسول له»، فألبسه ثيابا فاخرة وأرسله إلى الصحراء، ليمارس التوكل على حقيقته[١]. وقد رفض نفس الصوفي المرتحل مرافقة الخضر ـ راع المسافرين المتقين ـ له، لأن في مرافقته مواساة تناقض ثقته المطلقة بالله. ومن تمام التوكل كان رفض إبراهيم لعون جبريل، عندما ألقاه النمروز في النار الملتهبة، وكوفئ على هذا التوكل الخالص بأن أبدل الله النار بسياج من الزهور. كيف إذن يفكر الصوفي في الخطر إذا كان كل شيء بيد الله؟ ولماذا يتخذ مهنة ليكتسب منها رزقه طالما أن الله سيرسل له رزقه على أي حال، لو كان مقدراً له؟

كان الصوفي يرى الدنس في كل شيء دنيوي، وليس هناك أي شيء طاهر بما فيه الكفاية لكي يهتم بأمره، فهو يفضل أن يقضي لياليه وأيامه في عبادة الله، بدلا من أن يدنس نفسه «بممارسة أي عمل»، وحتى لو اشتغل ـ فلماذا يحاول أن يكتسب أكثر مما يحتاجه ليومه؟ فإن الاحتفاظ بالمال والمتاع كان ينظر إليه على أنه ذنب عظيم. هل كان يعلم المؤمن إذا ما كان سيعيش للصباح التالي، أو حتى للساعة التالية؟ وقد كان «طول الأمل» يعد من أحقر الأعمال في التصوف، ويمثل باب «الخوف والرجاء» في كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» تلك المشاعر، كما يعطينا صورة حية عن الآراء غير المعروفة لبعض الصوفية الأوائل، فحتى الصوفية الذين لا يمكن احتسابهم من ممثلي «التوكل» كانوا يتصدقون في المساء بكل ما معهم من مال أو يتصدقون في يوم الجمعة بكل ما يملكون، وكانوا أيضاً يرفضون أي معالجة طبية.

ومسألة التوكل في فكر الصوفية الأوائل وسلوكهم تتفتح أهميتها من خلال كتاب أبي طالب المكي ـ وهو أول عمل نموذجي في التصوف ـ حيث يشغل هذا الموضوع ستين صفحة من صفحاته من القطع الكبير. ويعتبر تناوله لموضوع التوكل

(١) (سيرة بن الخفيف ١٠٥)

أكبر من تناوله لأي جانب آخر من جوانب التصوف، وقد انتشرت هذه المعتقدات في الإسلام في العصور الوسطى بفضل الغزالي الذي اعتمد بدرجة كبيرة على المكي. ولم يقبل الحنابلة السنيون المتشددون ولا الصوفية المعتدلون أيضاً مصطلح التوكل بهذا الشكل المبالغ فيه، كما انتقد كثير من المشايخ الصالحين بعض المبالغات كالتي ذكرناها، واعتبروا تلك المبالغات تجريحا للسنة النبوية ـ ألم يأمر محمد نفسه أحد الأعراب قائلا: «اعقلها وتوكل!». ويعتبر سهل التستري هو أحسن مثال للصوفي الذي رغب في ربط الحياة الدنيا بالتوكل التام، كما كان معاصره الجنيد يعلم تلامذته ما عليهم اعتقاده في الكسب: «سبيل المكاسب هو . . . الأعمال المقربة إلى الله، ويشتغل العبد بها على حسب ما يشتغل في إتيان ما ندب إليه من النوافل، لا على أن بها تجلب الأرزاق وتجر المنافع»[1].

مع مرور الوقت أصبح التوكل اعتقاداً باطنياً أكثر منه ممارسة ظاهرية، لأنه لو عاش كل فرد فيه طبقا للتعاليم المثالية لدى الصوفية الأوائل لتهدمت جميع دعائم الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية، إلا أن التوكل وهو المقام الأساسي على الطريق الصوفي والقوة الروحية باعتباره الثقة التي لا تهتز في حكمة الله لا يزال عاملا مهما في العقيدة الإسلامية.

أما «الفقر» فهو المقام الأساسي في حياة الصوفي، وقد قابل القرآن بين الفقراء وبين الله الغني المستغني، وهنا تكمن جذور الفهم الصوفي لمصطلح الفقر. وفي الحقيقة فإن الظروف الأساسية التي عرف من خلالها الصوفية المسلمون في الغرب (حتى لو كانت تلك المعرفة غالباً في صورة مشوهة) كان من خلال كلمتي fakir (فقير) و Derwisch (فقير أو متسول). وقد كان الفقر من صفات النبي، حيث افتخر بالفقر بعد نزول الوحي قائلا: «فقري فخري»، وهناك كثير من الروايات التي تحكي عن حالة الفقر في داخل بيته والفقر الذي كان في بيوت أفراد عائلته.

اعتبر الصوفية الفقر الظاهري مقاماً ضرورياً في بداية الطريق، وحاولوا أن يبقوه في حياتهم لأطول فترة ممكنة. وليس هناك مبرر للشك في صدق الروايات التي تصف الفاقة الشديدة لبعض كبار الصوفية وصفا مأسوياً، وقد أصبح الحصير

---

(١) (الكلاباذي ٧٣)

الذي ينام عليه الصوفي ـ وهو كل ما يملك من متاع الدنيا ـ رمزاً لغنى الروح في الشعر الفارسي المتأخر، لأن الحصير يعطي لمالكه درجة أسمى من درجة سليمان على عرشه المحمول في الهواء:

من أراد أن يضع مخطوطة في الفقر وربوعه،

فليضع أعواد الحصير على ضلوعه[١]!

والفقر بالمعنى الروحي هو انعدام أي سعي إلى الغنى، وهو ما يتضمن أن لا يتمنى المرء الثواب في الدار الآخرة؛ ويعد من أصدق جوانب الفقر أن لا يسأل المرء أحدا أبدا من أجل أي شيء، فالأنصاري رغم شدة فقره لم يطلب من أصحابه الأغنياء غطاء أبدا رغم علمه أنهم سوف يسعدون بإعطائه غطاءً، لكنهم «إن كانوا لا يعرفون حاجتي، فلماذا أسألهم؟»[٢]؛ فربما يفهم معنى السؤال بأنه توكل على المخلوق، مما يعقبه أن يثقل الأخذ كاهل الروح بالشكر للمعطي، وهو عبء كان يعتبر ثقيلاً جدا. وقد كان معنى كلمة «مِنّة» في اللغة الدارجة وكذلك في الشعر انتقاص في الإيمان.

فإن لم يتمنى المرء لنفسه شيئاً في الدنيا أو في الآخرة، فذلك هو الحقيق بأن يسمى «فقيرا»[٣]، لأن امتلاك الشيء معناه الشغف به، والدنيا تسحر أولئك الذين يمتلكون شيئاً من متاعها، والصوفي الحقيقي «من لا يملك شيئا، ولا يملكه شيء»[٤]، فهو يحتاج إلى الله ولا يحتاج إلى أحد غيره.

وقد زاد الصوفية المتأخرون على هذا التصور للفقر بقولهم: إن عيسى نفسه ـ الذي كان نموذجا للفقر لدى الصوفية الأوائل ـ ليس كاملا، لأنه كان يهتم بحمل إبرة معه، مما يدل على أنه لم يقطع علاقته بالدنيا تماما، لذلك تحدد إقامته في السماء الرابعة وليس بالقرب من الرب، وتعتبر هذه القصة من أحب المواضيع لدى الشعراء الفارسيين، عندما يمدحون الفقر[٥].

وقد أصاب الهجويري عندما تكلم عن شكل الفقر وجوهره فقال: «للفقر

---

(١) كليم: ديوان (١٣٣٦ / ١٩٥٧) غزل رقم ٣١٦.

(٢) (نفحات الأنس ٣٤٧)

(٣) (نفحات الأنس ١١١)

(٤) (اللمع ١٠٨)

(٥) (ديوان السنائي ٨٥)

حقيقة ورسم: ورسمه الإفلاس الاضطراري، وحقيقته الإقبال الاختياري»[١]، ويمكن للدرويش الصوفي أن يكون غنياً، بمعنى أن غناه الظاهر وسلطانه لا يساوي عنده شيئاً فيكون مستعدا للتخلي عنهما طواعية في كل لحظة، والنتيجة النهائية - بعد أن يتخلى المرء عما في الدنيا والآخرة - هي ترك الترك، بالخضوع التام ونسيان الفقر والتسليم والتجرد التام.

وفي حوالي عام تسعمائة ميلادية دار الجدل في بغداد وغيرها عما إذا كان الفقير أم الغني في مكانة أعلى، وقد اتفق معظم الصوفية على أن الفقر أسمى وأفضل من الغنى، بشرط أن يرتبط بالرضى[٢]، وهناك أيضاً إجماع على هذا، كما ورد في كتاب أبي نجيب السُّهرَوَردي «آداب المريدين»، وهو مرجع من أهم مراجع التصوف في العصور الوسطى.

وهناك كثير من المراجع تعج بامتداح الفقير الحقيقي، وتساويه أحيانا بالصوفي الحقيقي؛ إلا أن الجامي يعتبر الفقير بالمعنى المفهوم أقل منزلة من الصوفي الذي يعتبر الفقر بالنسبة له مقاما واحدا من مقامات الطريق الصوفي، آخذاً في ذلك برأي أبي حفص عمر السهروردي في التفريق بين «العابد» و«الفقير» و«الصوفي» كما هي موضحة في كتاب «عوارف المعارف». وإذا جعل الفقير من فقره هدفا لذاته فسوف يحتجب عن الله بتلك «الرغبة في الفقر»[٣]، وهذا في مجمله صياغة أخرى لقول ابن الخفيف: «الصوفي من اصطفاه الحق لنفسه توددا، والفقير من اصطفى نفسه من فقره تقربا»[٤].

وآخرون امتدحوا الفقر باعتباره السمة الأساسية للصوفي، كما يقول الرومي في مقارنة لطيفة:

الفقر كأعظم شيخ مريدوه القلوب

قلوب المحبين تلتف حوله وتجوب![٥]

وقد وصف الهجويري هذا النوع الراقي من الفقر وصفا دقيقا حيث قال:

---

(١) (كشف المحجوب ١٩)

(٢) (نفحات الأنس ٤١٧)

(٣) (نفحات الأنس ١١)

(٤) (نفحات الأنس ١٢)

(٥) (الديوان الكبير ٨٩٠)

الدروشة استعارة لكل معاني الفقر، وفي كل أسبابه أصل سامي، والصوفي طريق الأسرار الربانية، لتكون أموره من كسبه، ويكون الفعل نسبة إليه، وإذا تخلصت أموره من قيد كسبه تنقطع عنه نسبة الفعل، وعندئذ يكون هو طريق الشيء الذي يمر عليه، لا سالك ذلك الطريق، أي المكان الذي يمر عليه الشيء وليس السالك الذي يتبع رغبته[١].

و«الفقر» هنا يتساوى تقريبا مع «الفناء»، وهو غاية الصوفي، كما قال الرومي ما يشبه ذلك في «المثنوي»[٢]، ويشكل الفقر والفناء عند العطار الوادي السابع والأخير في الطريق إلى الله، بعدما يجتاز السالك أودية الشوق، والمحبة، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة[٣].

وعلى هذا الدرب من التفسير ظهرت عبارة من أحسن ما قيل في التصوف المتأخر، وهذه العبارة هي: «الفقر إذا تم هو الله».

إن القلب الذي فني فناء مطلقا في الفقر يعيش في غنى الله الأزلي، أو من الأحسن أن نقول: إن الفقر المطلق غنى مطلق. وهذا يمكن أن يكون ما أحس به قائل تلك العبارة، إلا أن مصدر العبارة غير معروف. أحيانا يقال إنها «حديث» وأحيانا يقال إنها تعود إلى أويس القرني، إلا أن هذا غير ممكن، وينسبها الجامي[٤] إلى أحد تلاميذ الخرقاني، وذلك محتمل، لأن هذه العبارة استخدمت كثيرا لدى الصوفية بعد القرن الحادي عشر، وقد كان الرومي مثل الجامي يحب تلك العبارة[٥]، وقد نشرتها الطرق الصوفية بالأخص ـ مثل الطريقة القادرية والطريقة النقشبندية ـ شرقا حتى ماليزيا[٦].

---

(١) (كشف المحجوب ٢٩)

(٢) (المثنوي ٥: ٦٧٢)

(٣) (منطق الطير)

(٤) (نفحات الأنس ٢٦٧)

(٥) (الديوان ١٩٤٨)

(٦) susut, Islam tasavvufunda Hacegân Hanedani (1958), S. 156، الجامي: «اللوائح»، رقم ٨، قارن أيضا: Al-Attas: The Mysticism of Hamza al-Fansuri (1970), S. 46, 226, 462، وهناك لوح من تكية قادرية في كونيا، بتاريخ ١٨١٩، (من المجموعات الشخصية ببون) يتضمن رباعية شعرية فارسية تنتهي بتلك الكلمات. واستشهد بها الشاعر الهندوفارسي ميرزا بديل (ت ١٧٢١)، في كتاب «الكليات» (١٩٦٢ ـ ٦٥)، الجزء الأول، ص ١٠٠٩.

ومساواة الفقر بالفناء والتركيز على جانب الفناء السلبي للأشياء عبر عنه في الفن الإسلامي بصحون المساجد الخالية الواسعة، التي تخلب لب الزائرين بجلالها الأخاذ، وقد انعكس ذلك في فن الخط أو قطع الأرابيسك في المساحات المفرغة، لأنه من خلال الفقر التام يمكن للعالم أن يصبح إناء خاليا لتلقي وحي الله الغني غنى أبدياً.

على العكس من ذلك يقول حديث روي عن النبي معناه أن «الفقر سواد الوجه، أي معرة في الدارين»[١]. كيف يمكن تبرير الاحتفاء الكثير بالفقر إذن؟ يرى البقلي في ذلك ذم ادعاء الفقر[٢]، لكن السنائي ابتدع تفسيرا عبقريا لهذا الحديث قبل البقلي بمائة عام: هوأن الفقير سعيد مثل ذلك الأسود (الذي يعتبر في الأدب العربي الكلاسيكي طلق المحيا)، والذي يضحك دائما رغم سواد وجهه، وهكذا أيضاً الفقير الحقيقي بسعادته الروحية وابتهاجه الدائم بفقره[٣]. وهذا التفسير يبدو بعيدا جدا، إلا أنه مثال نموذجي لكيفية تعامل الصوفية مع فن التفسير. في نفس الوقت تبين المكانة التي رسمها الصوفية لسعادة الفقر أنهم حقا بعدم امتلاكهم لأي شيء يملكون كل شيء nihil habentes omnia possedintes. وهناك تفسير آخر لسواد الوجه: الفقر التام هو الذي يصل به المرء إلى الذات الإلهية، التي هى «النور الأسود»، الذي ينظر فيه المرء ولكنه يبقى غير مُدرَك[٤]، وهذا التفسير يركز أيضاً على العلاقة بين الفقر والفناء.

هناك مقام آخر يكثر ذكره، وهو مقام الصبر، الذي تحدث عنه القرآن باعتباره مقام أيوب ويعقوب: «والله مع الصابرين»[٥]، وكما قال المحاسبي إن «الصبر هو الثبات أمام سهام القدر»[٦]، وهناك من غيروا كلمة «القدر» بكلمة «البلاء»، لكن المعنى يظل واحدا. إن الصبر التام يعني تقبل كل ما يأتي من الله، حتى أشد مصائب القدر. وطبقا لمنهج الصوفية في تصنيف الأحوال والمقامات،

---

(١) الخانقاهي: كوزيدا Guzida، ص ١٧.

(٢) (شرح شطحيات ٦٠٥)

(٣) (حديقة الحقيقة ٨٨)

(٤) (Corbin 167, 168)

(٥) (البقرة ١٠٣ وغيرها)

(٦) (Nwyia 283)

فقد قسموا الصابرين إلى ثلاثة أقسام هي: المتصابر، والصابر، والصبور. «الصبر على أوامر الله خير من الصيام والصلاة»[١].

ولهذا يتردد المثل العربي القديم «الصبر مفتاح الفرج»[٢] على لسان الصوفية والشعراء آلاف المرات، وهم يبدعون الكثير من العظات لتوضيح ضرورة هذه الفضيلة، فمن خلال الصبر وحده تكتسب الفاكهة مذاقها الحلو، ومن خلال الصبر وحده تتحمل البذور الشتاء الطويل وتتحول إلى حب يتقوى به الإنسان، ليصبر عليها إلى أن تتحول إلى دقيق وخبز. والإنسان يحتاج إلى الصبر ليتجول في الصحراوات اللانهائية التي تمتد أمام سالك الطريق، وليصعد الجبال التي تقف بصدر متحجر بينه وبين معشوقه.

الصبر يا أبت درع من حديد،

كتب الله عليه إن النصر قريب[٣]!

وهكذا فالصبر ضروري أيضاً، وما هو إلا رسول من الحبيب:

يقول الصبر دوماً: معي بشارة بالتوحد معه،

ويقول الشكر دوماً: معي خزائن الرحمة منه[٤]!

يعتبر الصبر جزءاً مهما على الطريق، لأنه إذا وصل المرء إلى مقام الشكر يكون قد فاز بنعمة الله، ومما لا شك فيه أن مقام الشكر أعلى من مقام الصبر، والمشكلة التي واجهت صوفية العصر الأول كانت تتمثل في الخلاف في الفقير الصابر والغني الشاكر أيهما أفضل، وكان يقال إن الصبر أفضل من الشكر، لأن الصبر موجه ضد الجسد، أما الشكر فهو متوافق معه، أو إن التناقض بين الاثنين يزول إذا وصل الإنسان لمقام الرضى، الذي يوصله للكمال. والشكر مقسم أيضاً إلى عدة مراحل، هي: شكر على العطاء، وشكر على المنع، وشكر على القدرة على الشكر، لأنه لو استحق الإنسان العادي المدح على إبدائه الشكر عند تلقي منحة فلا بد أن يكون الصوفي شاكراً إذا لم يتحقق رجاؤه أو تحطم أمله.

---

(١) (نفحات الأنس ١٦٤)

(٢) في النص الألماني «الصبر مفتاح السعادة» (المترجم)

(٣) (المثنوي ٥ : ٢٤٧٩)

(٤) (الديوان الكبير ٢١٤٢)

هناك قصة مشهورة عن الصبر والشكر، تتكرر في معظم كتب الصوفية الأوائل، وردت في كتاب السنائي «حديقة الحقيقة» كما يلي:

زار أحد صوفية العراق شيخاً من خراسان وسأله عن الصوفية الحقة كما تُدرس في بلده، فأجاب الشيخ بأنه إذا أرسل الله إليهم شيئا أكلوه وشكروا، وإن لم يرسل صبروا وألقوا بالأماني من قلوبهم، فقال العراقي: «هذا النوع من التصوف تمارسه كلابنا في العراق، إن وجدوا عظمة التهموها، وإن لم يجدوا صبروا وتركوا». وعندما سأله صاحبه عن تعريفه للتصوف، قال: «إن ملكنا شيئاً آثرنا به غيرنا، وإن لم نملك انشغلنا بالشكر والتسبيح وطلبنا المغفرة»[١].

تبين هذه القصة المكانة العالية لأولئك الذين يبدون الشكر حتى لو أعوزهم كل شيء، ويذكرنا ذلك بدعاء أيوب، أعظم مثال للصبر في المسيحية والإسلام: «الرب قد أعطى والرب أخذ، تبارك اسم الرب»[٢].

ويدرك الصوفية أن القدرة على الشكر منحة إلهية وليست فعلا بشريا[٣]، ولهذا يجب على الإنسان «أن يشكر على نعمة الشكر»[٤]، والصوفي الذي يسلك هذا السلوك إنما يستحضر أمام عينيه صورة الرسول، الذي وصل إلى مقام الهمة، واستغرق في بحر الشكر الجارف، وأراد أن يعبر عن شكره بلسان لا لغة له، ففنيت همته، وقال: «لا أحصي ثناءً عليك». يعتبر هذا الحديث من دعائم مقام الشكر الصوفي. والشكر بمعناه العميق هو إدراك كل أفعال الله المليئة بالحكمة، كما يقول العطار في وصفه للأحوال الصوفية:

ما الشكر؟ تصور الشوك وردا،
وعدُّ أقل القليل كاملا[٥]!

---

(١) (حديقة الحقيقة ٤٩٥)

(٢) أخرج بن أبي شيبة وأحمد في الزهد عن الحسن رضي الله عنه قال: كان أيوب عليه السلام كلما أصابته مصيبة قال: «اللهم أنت أخذت وأنت أعطيت، مهما تبقي نفسك أحمدك على حسن بلائك»، أنظر الدر المنثور في التأثير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، طبعة دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣، المجلد السابع، ص ٣٨، تحت تفسير صورة ص، آية ٤١ ـ ٤٤. (المترجم)

(٣) (الرسالة القشيرية ٨٠ وما بعدها)

(٤) (شرح شطحيات ٥١٥)

(٥) (مصيبت نامه ٤١)

ذلك لأن الشكر يعلم الإنسان رؤية النعمة المتخفية في ثوب البلاء بعين القلب، لكن «الشكر طائر بري، صعب الإمساك به أو حبسه»[1]، أما الصبر فهو على العكس من ذلك مطية لا تعصي على الطريق الوعر أبدا.

والشكر له علاقة بالرضى، والرضى ليس معناه التحمل والمعاناة مع الصبر على كل تقلبات الحياة، بل هو السعادة في الفقر وعند البلاء. قال ذو النون: «الرضا سرور القلب بمر القضاء»[2]. وكاد الهجويري أن يدرك الحقيقة في قوله إن الرضا هو نتيجة المحبة، لأن المحب يرضى بكل ما يفعل المحبوب[3]. وذلك بالتأكيد هو موقف القلب المحب، إلا أن الصوفية ليسوا متفقين على كون الرضا من المقامات أو من الأحوال، أما السنائي فإنه يعرفه في أحد أبياته بأنه «المُفرِّح»، وهو دواء يزيد سرور القلب، ويزيل التوتر العصبي (أي نوع من المهدئات)، فيقول:

المفرح الذي يصنعه الأولياء
يُحَضَّر في مستشفى الرضى[4]!

وقصة الحصري ـ أحد صوفية القرن العاشر ـ الآتية تبين جوهر الرضى:

قال الحصري ذات مرة في دعائه: «هل أنت راض عني برضائي عنك؟» فأتته الإجابة: «يا كذاب! لو كنت راض عني ما سألت عن رضاي عنك»[5].

لأنه لا ينبغي للصوفي في حالة الرضى التام أن يفكر في ما إذا كان الله قد قبل تسليمه ورضاه أم لم يقبلهما، بل عليه من الأحسن أن يتقبل إرادة الله ـ سواء أكانت سخطاً أم رحمة ـ بطمأنينة ورضى. هذا الرضى الباطني والقبول التام لإرادة الله تجعل من المتسول ملكاً، وتفتح الطريق للمشاركة في إرادة الله، وتفتح طريق الحب و«الإيمان القوي بالقدر».

وتختلف آراء الصوفية في كون الخوف والرجاء من المقامات أم من

---

(١) السنائي: سنائي آباد، سطر ٣١٧.
(٢) (اللمع ٥٣)
(٣) (كشف المحجوب ١٨٠)
(٤) (حديقة الحقيقة ٣٤١)
(٥) (تذكرة الأولياء ٢: ٢٩٠)

الأحوال، فيرى السراج أنها من الأحوال، لكنها طبقا للنظرة النفسية تصنف على الأحرى تحت المقامات، لأنها من الأشكال الأساسية الطويلة المدى في الحياة الصوفية في أطوارها الأولى، والمتأخرة أيضاً. والإحساس بالخوف ركن أساسي عند كل مسلم صالح، ألم يتحدث القرآن كثيراً عن الخوف من الله، وعن الخوف من الحساب؟ ألا يتضمن القرآن تحذيرات كافية، يهتز لها قلب أتقى المتقين خوفا؟ فالرجاء أيضاً ضروري إذن، لأن الحياة بدونه تكاد تكون مستحيلة، و«الخوف والرجاء هما جناحي الأعمال، التي لا يطير المرء بدونها»[١]، أو كما قال سهل: الخوف رجل، والرجاء أنثى، ومنهما تتولد حقائق الإيمان[٢].

وقد ركز الزهاد الأوائل على الخوف أكثر من تركيزهم على الرجاء، بل تمادوا في ذلك، وأكدوا أن الذي يعيش في خوف يبث الطمأنينة لدى جيرانه، لأنهم يعلمون أنهم آمنون من أعماله، ولا يحتاجون أن يشكوا في نواياه[٣]، وهناك من ممثلي تصوف الحب الخالص ـ وهو روزبهان البقلي ـ من يمتدح الخوف من الله باعتباره «سوط الجبروت الإلهي، الذي يضرب النفس النزّاعة إلى الشر بسوط الأدب»[٤]. ويعكس باب «الخوف والرجاء» في كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي بشكل جيد مواقف المؤمنين المختلفة بالنسبة لهذه الأحوال، ويدلل على ضرورة التوازن بين كلا الحالين للحياة الدينية الصحيحة[٥][٦].

ومع مرور الوقت برزت قوة للرجاء أكثر من الأمل، بالرغم من أن الصوفية المتمرسين كانوا يدركون قيمة الخوف، بل ويستعذبونه، لكنه في حالتهم هذه لم يكن خوفاً من الحساب أو من أهوال النار التى أرقتهم على الدوام، بل الخوف من

---

(١) (اللمع ٦٢)

(٢) (الكلاباذي ٨٩)

(٣) (Nwyia 223)

(٤) (أخبار العاشقين ٢٢٣)

(٥) (إحياء علوم الدين ٤ : ٢٨٨)

(٦) المكي: قوت القلوب، الجزء الثاني، ص ٥٨ وما بعدها. قارن أيضاً التعريف لدى خانقاهي في كتابه: كوزيداGuzida، ص ٢٢ : «من يعبد الله على خوف فقط، فهو حروري، ومن يعبده على رجاء فقط، فهو مرجَي، ومن يعبده على حب، فهو زنديق»، ولا يجعل المسلم مسلما حقا إلا بالتوازن بين الجوانب الثلاثة.

مكر الله، لأنه حتى في أشد لحظات الوجد لا يستطيع الصوفي أن يتأكد من أن الله لن يجعل هذه الحالة السامية فخاً يوقعه فيه، مجذوباً إلى أفكار دنيوية مثل الفخر والرياء، محجوباً عن الغاية الأسمى.

ويمكن اعتبار بعض الكرامات على سبيل المثال على أنها من مكر الله، لأنها متعلقة دوما بالدنيا. حتى أقل أحوال السعادة العادية يمكن أن تخفي وراءها شيئاً من مكر الله، ولابد للمرء أن يتخوف منها. من الذي يمكنه التأكد من النجاة أو القبول؟ للمرء أن يرجو ذلك، غير أنه ليس له أن يكون متأكدا دون أدنى خوف.

والاعتقاد بمبدأ «حسن الظن بالله» ـ أي وعده بغفران الذنوب ـ مبدأ راسخ في الحياة الصوفية، ألم يقل الحديث إن رحمة الله سبقت غضبه؟ وقد ترعرعت معظم أذكار الصوفية من هذا الاعتقاد، وكما تخلل الإيمان الثابت بنعمة الله الواسعة والرجاء في رحمته أدعية أحد الصوفية الأوائل مثل يحيى بن معاذ، فقد تمسك الصوفية بعد ذلك أيضاً بمبدأ الرجاء، كما قال الرومي منشدا ذات مرة:

هل زرع أحد في هذه الأرض بذرة رجا،

لم يضاعفها ربيع رحمته إلى مائة ضعف ربا[1]؟

ولا يحتاج السالك إلى خوف أو رجاء، إذا بلغ غايته:

«الخوف» و«الرجاء» لوحان كانا للبحّار مركبا واقيا

فإذا ذهب اللوحان والبحار فليس إلا الغرق باقيا!

يتطابق مقاما الخوف والرجاء مع المشاعر المذكورة في حالتي القبض والبسط. والبسط بمعنى التوسع والامتداد يعنى اتساع الإحساس بالحماس، والسرور التام، وشعور بسعادة قد يتطور إلى وعي بالكون، وهو الشعور بالتواجد في حياة كل المخلوقات، وإلى الوجد الذي تغنى به السكارى من شعراء إيران وتركيا كثيراً. كانت تلك هي الحالة التي ألهمتهم أن يبدعوا دواوين كبيرة من العبارات البلاغية عن المحبوب الإلهي، وهى أبيات تحاول وصف العزة النورانية الخلابة، وإخبار الآخرين بحال السعادة التامة التي يبدوا فيها العالم بأكمله نوراً متغيراً شفافاً ومليئاً بألوان متلألئة بارعة الحسن.

---

(١) (الديوان الكبير ١٢٥٣)

ما البسط؟ الغيبة عن الدراين كلاهما

والغوص في مئات العوالم سواهما[١]!

بينما يسبب البسط توسيع وتقوية النفس، يعني القبض حصر الروح، «حبس مجالها في ثقب إبرة»[٢] إنه الظلام، وهي صحراء الوحدة الحزينة، الذي يجب على الصوفي أن يقضي فيها أياما، بل وشهورا من حياته. بالرغم من كل ذلك اعتبر القبض أعلى درجة من البسط لدى بعض الصوفية الأوائل، لأنه كما قال الجنيد: «إن قبضني بالخوف أخفاني عن نفسي، لكنه إن بسطني بالرجاء أعاد لي نفسي»[٣]. في القبض تختفي «الأنا»، وهذا أفضل من الثقة بالنفس التي يؤدي إليها البسط، وفي حال القبض ـ الذي هو ليل الروح الكالح ـ يكون الإنسان متوجها بكل جوارحه إلى الله دون أدنى إحساس بالذات، وحتى بلا طاقة على الأمل أو الرجاء، وربما يظهر فجأة نور الوصال أو المشاهدة من هذا الظلام، مثل «الشمس في منتصف الليل».

يتضح من التعريفات السابقة أن الصوفية كانوا يحبون صياغة أزواج من الأحوال المتشابهة أو المتناقضة، وتموج الكتب بقوائم طويلة من تلك الأحوال التي يصعب فهم معناها الحقيقي على غير المطلعين، فهم يتحدثون عن «الحضور والغيبة»، التي يمكن تعريفها بالحضور في قرب الله والغيبة عن الذات، أو العكس، كما أن «الجمع» يقابله «التفريق»، و«السكر» مرتبط بـ«الصحو»، وأخير يصل المرء إلى حالتي «الفناء» و«البقاء» المكملتين لبعضهما. ويعتبر كلا المصطلحين «السكر» و«الصحو» ذوي أهمية خاصة في الاصطلاح الصوفي، وقد ذكرناهما في سياق نقد الجنيد لأبي يزيد، وقد عرف الهجويري الصحو الحقيقي بأنه «حصول المراد»[٤]، كما قال أيضاً إن أحد مشايخه الصوفيين علمه أن «السكر ملعب للأطفال، والصحو ميدان الرجال»[٥].

---

(١) (مصيبت نامه ٤٢)
(٢) (مصيبت نامه ٤٢)
(٣) (الرسالة القشيرية ٣٣)
(٤) (كشف المحجوب ٢٣٠)
(٥) (كشف المجوب ١٨٦)

وقبل أن نتناول آخر المقامات والأحوال على الطريق يجب أن نذكر اصطلاحا يمكن أن يساعد على فهم أفضل لبعض الظواهر، إنها كلمة «الوقت»، أي اللحظة التي ينعم على الصوفي فيها بحال معينة، والتي يعبر عنها باللحظة الفاصلة، أو بالمصطلح «NU» في ألمانية العصور الوسطى. إن «الوقت كالسيف»، فهو يقطع كل شيء يكون خلفه أو أمامه، ويوقف الإنسان في تجرد تام أمام الله، ولذلك يطلق أيضاً على الصوفي لقب «ابن الوقت»، أي أنه يترك حاضره كله، ليتلقى ما يمنحه الله إياه، فلا يذكر الحاضر ولا الماضي ولا ينتظر المستقبل[١]. وإن الصوفي يكون في أعلى درجة من الخبرة الصوفية إذا تحول من «صوفي» إلى «صافي»، فيمكن عندئذ أن يقال:

الصوفي ابن الوقت،

والصافي غارق في الجلال،

ليس ابنا لأي شيء،

محرر من الأوقات والأحوال[٢]!

المحبة والفناء[٣]

ومقامي المحبة والمعرفة ـ الغنوصية ـ يعتبران آخر المقامات على الطريق الصوفي، وأحيانا ينظر إليهما على أنهما مكملين لبعضهما، ومرة يكون الحب أعلى من المعرفة، وأخرى تكون المعرفة أعلى. ويرى الغزالي أن «الحب بدون المعرفة مستحيل، فالمرء لا يحب إلا من يعرف»[٤]، وقد حاول الصوفية تحديد

---

(١) (قارن: نفحات الأنس ٢٨٥)

(٢) (المثنوي ٣: ١٤٢٦، ١٤٣٣ ـ ٣٤)

(٣) أنظر: Lover: Muhammadan, Bd. 8, S. 176, in: ERE
Goldzieher: Die Gottesliebe in der islamischen Theologie (1919)، وهي دراسة أساسية؛
انظر أيضا: Schimmel: Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam (1954).
وهناك عدد من من العلماء يعرف من عناوين أعمالهم أن «الحب» يمثل بالنسبة لهم جوهر التصوف، انظر:
Mir Valiuddin: Love of God (1968)

(٤) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٤٥)

الجوانب المختلفة للمعرفة، وهي المعرفة التي لا يبلغها المرء بالإدراك المنهجي، بل هي معرفة تتضمن إدراكاً أسمى للسر الإلهي. كان لقب «عارف» كثيراً ما يطلق في العصر المتأخر على الصوفي المتمرس، لأن المؤمن يرى بنور الله، والعارف يرى بالله، ويتفق تقريبا معظم الصوفية في تفسير الآية ٣٤ من سورة النمل «إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها»، التي تفسر فيها كلمة «ملك» بالمعرفة، لأن المعرفة الإلهية تفرغ القلب من كل ما سواها، فلا يكون فيه إلا الله[١]. وعرف علماء الصوفية ومنظروها كالهجويري[٢] كلمة «المعرفة» بتعريفات كثيرة، إلا أن أدق تعريف يرجع إلى الجنيد: «المعرفة هي تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن الدرك... أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه»[٣].

سوف نتناول بالدرجة الأولى التيارات التي كان الحب فيها يعتبر أسمى الأحوال، لأننا سوف نتبع قول سانت أوغوسطين St. Augustin: «تقدير أي شيء متوقف على قدر المعرفة به» res tantum cognoscitur quantum diligitur وسوف تكون نقطة الانطلاق في هذا دعاء النبي: «اللهم ارزقني حبك، وحب من أحبك، وحب ما يقربني إلى حبك، واجعل حبك أحب إلي من الماء البارد»[٤]. كانت مسألة «المحبة» أهم نقاط الخلاف، لأن «المحبة» لم تكن تعني عند أهل السنة إلا «الطاعة»، حتى إن بعض الصوفية المعتدلين قال: «حب الله يعني حب طاعته»[٥]، أو إن الحب هو «طاعة المحبوب»[٦]، وقد لخص أبو طالب المكي الآراء الواردة عن ذلك في التصوف المعتدل، فكتب ما يلي: «جعل رسول الله الحب لله من شرط الإيمان، قال أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»[٧]، وكان الصوفية يدركون أنه «ليس أحب إلى الله من أن يُحَب»[٨].

---

(١) (Nwyia 170)
(٢) (كشف المحجوب ٢٦٧)
(٣) (الكلاباذي ١٣٣)
(٤) (إحياء علوم الدين ٤: ص٢٥٣)
(٥) (تذكرة الأولياء ١: ٢٨٧)
(٦) (نفحات الأنس ٥٥)
(٧) المكي: قوت القلوب، الجزء الثاني، ص ٥٠.
(٨) (تذكرة الأولياء ١: ٣٢١)

وعندما يقول ذو النون إن «مثل الخوف من النار والخوف من البعد عن الحبيب كمثل قطرة في بحر عظيم»[١] فإنه يعبر بعبارة جميلة عن تصوف الحب في العصر الأول، ويعبر معاصره سري السقطي، البغدادي ـ الذي يعد أول من تحدث عن الحب المتبادل بين الإنسان وبين الله ـ في أحد أدعيته التي ذكرها الهجويري:

إنه من عمل الله أن القلوب التي تحبه ينعم عليها بالمشاهدة، حتى يُمكِّنها التلذذ بها من تحمل البلاء، يقول أولئك في دعائهم: «اللهم ما عذبتنا بشيء فلا تعذبنا بذل الحجاب، فإن ملأ جمالك القلب لا نحس بالبلوى»[٢].

وكان الجنيد ـ ابن أخت سري ـ هو من ابتدع حقيقة أنه «لا يكون الحب بين اثنين حتى يخاطب أحدهما الآخر قائلا: «يا أنا»[٣].

وقد كان موضوع المحبة معيناً لا ينضب، جعل الصوفية يبتكرون مراحل متفاوتة وأقوالاً متعددة لتصنيفها، إلا أن التعريفات التي قيلت لتعريف الحب والمحبة، والود والمودة ليست واضحة، وقد كان التقسيم الطبيعي لمراحل المحبة سائداً في العصر الأول. فأبو يزيد يفند مراحل الحب الأربعة قائلا: «الحب لله على أربعة فنون: ففن منه وهو منته، وفن منك وهو ودك، وفن له وهو ذكرك له، وفن بينكما وهو العشق»[٤]. وكان أبوطالب المكي أيضاً يقول بأن للحب تسعة جوانب، كما وضع الهجويري تصنيفاً للمحبين، استكمله الغرالي بعد ذلك، يقول الهجويري: «المعتقدون في المحبة على قسمين: الأول من يرى إنعام الحق عليه، ورؤية الإنعام والإحسان تقتضي محبة المنعم والمحسن. والثاني من يضع كل الإنعام في محل الحجاب، بسبب غلبة المحبة، ويكون طريقهم إلى الإنعام من رؤيتهم للمنعم»[٥]، وهذا يعني أن الحب يمكن أن يتوصل إليه بالأدلة العقلية ـ قلت أو كثرت ـ عندما يصعد المرء بسبب الإنعام بحبه إلى المنعم، بينما يستغرق آخرون في مشاهدة الخالق، فلا يرون الإنعام إلا لأنه من عظمة المنعم.

---

(١) R. A. Nicholson: The Mystics of Islam, S. 116

(٢) (كشف المحجوب ١١١، حلية الأولياء ١٠: ١٢٠)

(٣) (تذكرة الأولياء ٢: ٢٩)

(٤) (حلية الأولياء ١٠: ٢٤٢)

(٥) (كشف المحجوب ٣٠٨)

ومن بين مقامات المحبة التي ذكرها الصوفية الأنس والقرب والشوق، واختلف التسلسل عندهم بناءً على خبرتهم الشخصية، وقد عُبِّر عن المراحل المتسامية بشكل أدبي في العبارة التالية: «قلوب العارفين أوعية المحبة، وقلوب المحبين أوعية الشوق، وقلوب المشتاقين أوعية الأنس»[١]، والاستغراق التام في الأنس يتبين في قصة جاء فيها أن أحد الصوفية أجلسه مضيفه في زاوية منعزلة ونسيه فيها لمدة أسبوع كامل، وعندما عاد المضيف وطلب المعذرة من الضيف، قال له: «لا عليك، فإن الله أذهب الخوف من الوحشة عن أحبائه»[٢]، فالأنس بالله لا يترك مجالاً للوحشة. ولفظ «الوحشة» يعتبر مصطلحا مقابلا للأنس، والوحشة تتضمن الشعور بالوحدة في المكان القفر، بالبعد عن الاستئناس والراحة في الوطن، وكذلك بالغربة عن كل المخلوقات، كما يحسها الصوفي في أنسه بالله[٣]. ويرتبط الأنس أيضاً بالجمال، أي بجلاء صفات الله الحسنى المؤْنِسة. والأنس يقابل الهيبة، التي تستيقظ في قلب الصوفي عند جلاء جلال الله وقوته[٤]، ومما يتعلق بالقرب أن الصوفية اجتهدوا دائما في تعريفه بأنه ليس قرباً مكانياً، فهو على الأحرى قرب أخلاقي، ينشأ من خلال تأدية أوامر الله، وهو ضد البعد عن الله الذي تسببه معصية البشر[٥].

واخترع الصوفية المتأخرون نظاما معقدا لدرجات القرب المختلفة، مثل «قرب الصفات» و«قرب الأسماء»، التي يمكن تفسيرها بدرجة امتلاك الصفات السامية التي ترجع إلى الله، كما يعتمد مصطلح «قرب النوافل» على الحديث القدسي الذي لا بد أن يكون له وجود منذ العصر الأول. يقول الله:

> لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإن أحببته، كنت بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة[٦].

---

(١) (حلية الأولياء ١٠: ٣٦٢)
(٢) (كشف المحجوب ٩٤)
(٣) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٩١)
(٤) (قارن: حلية الأولياء ٩: ٣٧٧)
(٥) (كشف المحجوب ١٤٨)
(٦) (اللمع ٥٦)

وتفضل طريقة النقشبندية «قرب الفرائض»، أي القرب الذي ينتج عن أداء الواجبات، وهو «حال النبي»، بينما قرب النوافل هو «مقام الولي»، ولا بد أن نضيف في هذا المقام أن بعض الصوفية لم يقبلوا مصطلح «القرب» على الإطلاق، لأنه يفترض ثنائية المحب والحبيب، بينما التصوف الحق يعني تحقق الوحدة[١].

وقد أدى ذلك الشعور بكثير من الصوفية إلى رفض مقام «الشوق»، لأن المرء يشتاق إلى غائب، بينما الله لا يغيب أبدا[٢]، وقد افتخر آخرون بشوقهم، خلافا لمن قال بعدم ضرورة مقام الشوق، أو حتى عدم جوازه، لأن المحب الصادق يعيش مع الله، الذي هو «أقرب إليه من حبل الوريد»[٣]. قال أبو يزيد البسطامي: «لو وضعت الجنان الثمانية في كهفي، وأعطيت الملك على العالَمين، فلا يساوي ذلك عندي زفرة تخرج من أعماق روحي ساعة الصبح، عندما أفكر في شوقي إليه»[٤].

وزعم آخرون أن الشوق لا نهاية له، لأن الحبيب لا حدود له، وكلما اقترب الصوفي من حبيبه الإلهي، كلما أدرك عظمة صفاته، وجوهر ذاته، ولهذا لا يمكن أن ينتهي شوقه للغوص في أعمق أعماقه، وقد وصف الغزالي هذا الحال ببراعة في كتاب الشوق في الإحياء[٥]، وقد كانت القوة العارمة للحب والشوق هي التي ألهمت كثيراً من شعراء الفرس:

تتلاشى حدود هذا الحب كل لحظة أكثر،

وفي كل وقت تصبح حيرة الناس فيه أكبر[٦]!

كان هذا من شعر العطار، وقد أردف حافظ قائلا:

بيني وبين حبيبي لا تنتهي الحكاية،

وما لا بداية له فليس له نهاية!

---

(١) (نفحات الأنس ٢٢٢)

(٢) (نفحات الأنس ٢٢٢)

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٦.

(٤) (تذكرة الأولياء ١: ١٥٩)

(٥) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٧٧)

(٦) (مصيبت نامه ٩)

وكيف يمكن للمرء أن يصف الحب الموهوب من الله وصفا مناسبا؟

فإنه أكبر البعث مائة مرة، فالبعث له حد، بينما الحب لا حدود له، والحب له خمسمائة جناح، يمتد كل جناح منها من عرش الله إلى أسفل أرض[١].

هكذا يحاول الرومي أن يصف عظمة وقوة الحب، كما ينبه عرفي المحبين في أواخر القرن السادس عشر بأن لا يغفلوا، لأنه:

«في مقام الحب هنا مائة منزل، أولها البعث»[٢]

والوسيلة الوحيدة للقرب من الحبيب الإلهي هي التطهر الدائم وتمثل الصفات الإلهية بدلا من الصفات البشرية، وقد وصف الجنيد ذلك بأنه تحول أحدثه الحب، كما يلي: «المحبة فناء المحب في صفاته، وتصديق الحبيب في ذاته»[٣]، وهي «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»[٤]، وبعد عدة قرون ابتدع الشاه ولي الله الدهلوي (ت ١٧٦٢) رمزاً مناسباً للصفاء الروحي، عندما توسع في المعنى التقليدي لنار الحب:

يوضع الإنسان مثل قطعة من الثلج في إناء فوق النار، فيذوب، ثم يسخن، ثم يغلي، حتى يتبخر من حرارة القرب الكامنة في الحب الإلهي[٥].

وشبه الغزالي هذا الحب الصافي بـ «شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء»[٦] كما جاء في القرآن؛ وثمارها توجد في القلب وعلى اللسان وفي الجوارح[٧]؛ وهذه الثمار هي طاعة أوامر الله، والذكر الدائم له، الذي يعمر القلب، ويجري على اللسان. وقد ركز الصوفية كثيراً على أهمية الذكر لزيادة المحبة؛ وهذا الحب هو نار يصطلي بها كل شيء إلا المحبوب[٨]، كما أن الشوق

---

(١) (المثنوي ٥: ٢١٨٩/ ٩٠)

(٢) عرفي: الكليات، ص ٣٠٥.

(٣) (كشف المحجوب ٤٠)

(٤) (اللمع ٥٩)

(٥) الشاه ولي الله الدهلوي: شطحات، ص ٤٠.

(٦) (إبراهيم ٢٤)

(٧) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٨٢)

(٨) (المثنوي ٥: ٥٨٨)

إلى الله نار يشعلها في قلوب أحبائه ليحرق بها كل ما يمكن أن يشغل قلوبهم سواه[١].

والطاعة كما يعرفها الصوفية هي التسليم التام، أي تقبل إرادة المحبوب، سواء أكانت في شكل إنعام أو غضب، كما أن الحب لا ينقص بالإساءة ولا يزداد بالإحسان[٢]، ولا بد للمحب أن يقف على باب المحبوب حتى وإن طرد، فمن واجبه أن يجعل «روحه مكنسة»[٣] على بابه، وقد ارتأت الأجيال المتأخرة عدم كفاية تلك الدرجة من التسليم، لأنه يتضمن شيئا من الإرادة الذاتية:

أريد وصاله ويريد هجري

فأترك ما أريد لما يريد[٤]

وهكذا لا بد أن يكون حال المحب الصادق، فمرحبا بالعذاب والموت إذا أمر بهما الحبيب:

ولو قلت لي مُتْ مِتُّ سمعا وطاعة

وقلت لداعي الموت أهلا ومرحبا[٥]

وذلك لأن الموت يعني فناء الصفات الجسدية، وإزالة الحجاب الذي يفصل بين الحبيب الأزلي والمحب المخلوق خلقا مؤقتا.

«لا خير في الحب بدون الموت»[٦]، فالموت يفهم هنا بأنه موت الصفات، أو أنه الموت الجسدي، لأنه يأخذ الخليل إلى خليله[٧]، وإن حديث «موتوا قبل أن تموتوا» قد أتاح للصوفية إمكانية التفكر في أن يتخلصوا من الصفات الدنية للرحيل إلى الحياة الروحية القادمة[٨]، إلا أن الموت الظاهري كان أيضاً هدفا

---

(١) (اللمع ٦٤)
(٢) (كشف المحجوب ٤٠٤)
(٣) (تذكرة الأولياء ٢: ١٩٣)
(٤) (إحياء علوم الدين ٤: ١١٧)
(٥) (نفحات الأنس ٩٦، وحلية الأولياء ١٠: ٣٠١)
(٦) (إحياء علوم الدين ٤: ٣٠٠)
(٧) (حلية الأولياء ١٠: ٩)
(٨) (قارن: مصيبت نامه ١٠)

لذاته، كما تبين حالة الحلاج، لأنه أزال الـ «أنا» المعذِّبة التي تحول بين المحب والحبيب. يذكر الغزالي قصة مؤثرة عن إبراهيم، الذي ناداه ملك الموت، فأبى أن يتبعه، لأنه لم يكن يعتقد أن الله سيميت من يحب، لكنه سمع هاتفا يقول: «هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله؟»، فلما سمع ذلك أقبل على تسليم روحه لملك الموت[١]. والمحب الذي يعتقد أن الموت ما هو إلا قنطرة تأخذه إلى الحبيب لا بد «أن يسلم روحه مبتسما مثل الوردة»[٢]، لذلك رقص الحلاج في أغلاله عندما أُخذ للقتل، وربما كانت الفكرة بأن للشهيد مميزات في السماء هي التي ساهمت في صياغة صورة «شهيد الحب»، الذي له مكانة خاصة عند الله إن هو قتل بسيف الشوق أو مات على طريقه الوعر إلى الحبيب، وهو الطريق الذي تزين فيه آلاف القلوب والأجساد أشجار الشوك كالزهور الحمراء، كما وصفها غالب. والصوفية يعتمدون على الوعد القرآني: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء»[٣]. رنه سيف كلمة «لا» ـ الشطر الأول من الشهادة ـ الذي يضرب المحبين[٤]، فلا يبقى إذن إلا الباقي[٥]، وليس هناك أعظم من ثواب الذين قتلهم الحب. والصوفية يعرفون بل يحبون الحديث القدسي الذي أوحي به إلى الشبلي: «من قتله حبي كنت له دية». وشهيد الحب يكافؤه الله بنفسه. ولن يفترق عنه أبدا من سال دمه في حبه.

أدت تلك الأفكار بالصوفية إلى اجترار كل أنواع البلاء على أنفسهم، بل كانوا يعتبرونه علامة على فضل الله، وإنه «ليس بصادق في حبه من لم يتلذذ بضربه»[٦]، لكنه حتى هذا لم يكن كافيا، فإن الصادق من ينسى الضرب إذا نظر إلى حبيبه[٧]. وقد تطورت تلك الأفكار في الشعر الصوفي المتأخر لتصبح صورة

(١) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٥٣)
(٢) (المثنوي ٥: ١٢٥٥)
(٣) (آل عمران ١٦٩، شرح شطحيات ٢٨١)
(٤) (المثنوي ٣: ٤٠٩٨)
(٥) (المثنوي ٥، ٥٨٩)
(٦) (اللمع ٥٠)
(٧) المكي: قوت القلوب، الجزء الثاني، ص ٦٧.

الحبيب كالطبيب الذي يجرح المريض ويداويه، لأنه «لا يدواي الجرح إلا من جرحه»[١]، كما أن الابتلاءات والإغراءات دليل على أن الله قريب، لأنه ـ استشهاداً بمقولة الحلاج مرة أخرى ـ «البلاء هو ذاته»، لأنه كلما ازداد حبه لأحد من خلقه كلما زاد ابتلاؤه له، آخذا منه آخر أسباب المواساة في الأرض، حتى لا يتوكل المحب على أحد سواه[٢].

من البديهي أن يكون هناك حديث معروف لدى الصوفية عن هذه المعاناة: «أكثر الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الذين يلونهم»، فالأنبياء أكثر الناس بلاءً، لأنهم أقرب الناس إلى الله، كما يتضح في كثير من القصص القرآنية، التي فسرت مع مرور الوقت تفسيراً يجملها. وكذلك تطول قائمة المحبين المبتلين بمرور القرون. وارتبطت كلمة «بلاء» ارتباطا روحيا بكلمة «بلى»، التي قالتها الأرواح في يوم الميثاق الأول، حيث قبلت مسبقا كل بلاء يبتليها الله به إلى يوم الحساب[٣] وكما يصفى عصير العنب من خلال التخمر المستمر، حتى يصبح خمرا، وكما يطحن القمح ويعجن ويبدوا للعيان معذبا (بالنار)، حتى يصبح خبزا، فكذلك لا تنضج الروح البشرية إلا بالألم. وعندما يبحث الزهاد عن عفو الله ورحمته فإن المحبين يبحثون عن «الزحمة»، وهي تلاعب أحد الشعراء الفارسيين بالألفاظ، لأن كلمتي «الزحمة» و«الرحمة» تختلفان في الكتابة العربية من خلال النَّقْط.

وهذا التلذذ بالألم، وهذا الشعور بأن الابتلاء «هو أسرع فرس يصل بالإنسان إلى الكمال» (كما أكد العلامة إكيهارت معبرا عن الكثيرين من مشايخ الصوفية)، هذا الموقف كله ساهم في تطور لغة رمزية في الشعر الصوفي المتأخر يصعب تذوقها على القاريء الغربي غير المطلع، حتى إنها غالباً ما يصطدم بها بعض مفكري الإسلام المعاصرين فلا يفهمونها، فقد شبه المحب على سبيل المثال بكرة البولو التي تتدحرج بلا رأس أو قدم إلى حيث يدفعها مضرب الزميل (ويرمز إلى المضرب غالبا بخصلة الشعر الطويلة).

---

(١) (حلية الأولياء ١٠ : ٢٨٣)

(٢) (حلية الأولياء ١٠ : ٣٤٥)

(٣) (ديوان السنائي ٤١، مصيبت نامه ١٣٣)

دار الجدل قبل القرن العاشر عن الحب الصوفي والشوق بطريقة أكثر ... نظرية، وكان السؤال عنهما ذا طبيعة دلالية، وقد رفض المتشددون من أهل ... كلمة «محبة»، وعندما جاءت المحاولات الأولى لإدخال كلمة «عشق» في ... بين الإنسان وبين الله اعترض حتى معظم الصوفية، لأن هذه الكلمة تتضمن ... شبقي جارف ممزوج بالمعاناة، ومثل تلك الصفة لا يمكن أن تكون من صفات الله، المستغني بنفسه، كما أنه من غير المباح الاقتراب من الرب بمثل ... المشاعر. والنوري - وهو أول من أدخل كلمة العشق - قد أظهر ذلك بقوله: «العاشق يظل على البعد، بينما المحب يتلذذ بحبه»[1].

وقد كان الحلاج هو من عبر بهذه الكلمة عن طبيعة القوة الباطنية للحب الإلهي بأنه «غاية المراد» le désir essentiellel، كما سماها ماسنيون، وهي فكرة أثرت بالتأكيد على الشعر الصوفي المتأخر، حتى بدل فخر الدين العراقي كلمات الشهادة إلى «لا إله إلا العشق»، وهو تعبير كثيرا ما سمعته من الصوفية الأتراك.

ثم غدا النقاش حول الحب الصوفي أكثر تعقيدا عندما ظهر في بغداد في سنة ٩٠٠ تقريبا مصطلح «الحب العذري» أي «الحب الأفلاطوني». فقد تغنى جميل - وهو شاعر من قبيلة عذرة في مقتبل القرن الثامن - بحبه العفيف لبثينة في أبيات بديعة سبقت تقريبا شعر الحب لدى الشعراء التروبادور Troubador الأسبان والفرنسيين. وقد جاء في الحديث أن «من أحب وعف ثم مات، مات شهيدا»، كما ألف محمد بن داوود - ابن مؤسس المذهب الفقهي الظاهري - كتاباً إبان حياة الحلاج عن الحب العفيف يتضمن مائة باب في أشعار الحب العذري، وركز على ضرورة «الاستشهاد العفيف»، وقد رفض هو وأتباعه إمكانية تبادل المحبة بين الله وبين الإنسان، واستثنوا كل عنصر بشري من الحب الصوفي، لكنه بعد مائتي عام امتزج كلا التيارين في أشعار كبار شعراء التصوف الفارسيين.

والاتهام الآخر الذي وجه إلى نظريات الحب الصوفي هو أنها تتضمن أفكاراً مانية، فعبادة الله من خلال الحب بدت مثل الزندقة المانية، وهي التي تعتقد بأن الأرواح جزيئات من نور الله الأزلي، وأنها محبوسة في الجسد، وسوف تجذبها

---

(١) (شرح شطحيات ٢٨٩)

قوة مغناطيسية مرة أخرى لتعيدها من جديد إلى مصدرها. ولا يعتبر هذا التفسير صحيحاً بالنسبة لمراحل الحب الصوفي الأولى، لكنه يشير إلى تطور كان موجوداً في نظريات الحب الصوفي، فالحب كان بالنسبة لكثير من الصوفية المتأخرة نوعا من «قوة النماء» التي تساعد على تطوير الإمكانيات الموجودة في كل إنسان للوصول للكمال، كما أن «التمني الذاتي» لدى رب الحلاج أصبح من قريب أو بعيد القوة الجاذبة، التي أحدثت الانبثاق، والتي سوف تعيد كل شيء بعد ذلك إلى مصدر انبثاقه.

لكن الحب الذي عاشه الصوفية الأوائل كان تجربة وجودية شخصية، ولم يتردد الحلاج أن يجعل مرتبة الحب أعلى من مرتبة الإيمان: «إنه نعمة إلهية بدونها لم تكونوا لتعرفوا معنى الكتاب ولا الأيمان»[١]. كان الصوفية يشعرون أن الحب الذي يعيشونه ليس من صنيعهم، بل من صنيع الله، ألم يقل القرآن «يحبهم ويحبونه»[٢]، وهو تعبير يوضح أن حب الله يسبق حب الإنسان؟ وإذا أحب الله عبده كان على هذا العبد أن يحبه، فلا يستطيع أن يرد هذا الحب، لأن المبادرة كانت من الله[٣]. والحب لا يمكن تعلمه، لأنه فضل من الله: «إذا رغب عالم بأكمله أن يحوز على المحبة فلن يستطيعْ، لأن المحبة منحة إلهية لا تكتسب»[٤]. والصوفية الذين عمقوا اقتناع كل المسلمين بأن عظمة الله تطغى على كل شيء كانوا يشعرون دائما أن الإنسان من الضعف بمكان ليبحث عن الله، وقد تغنى الرومي بالأبيات التالية بعد ثلثمائة عام من أول ظهور لتلك الأفكار:

التوحد لا يصل إليه إلا محب،

ما لم يختاره له الحبيب[٥]!

وفكرة أن الله كان «كنزاً مخفياً»، فأراد أن يعرف فكرة قد نبعت من الشعور بأن الله يريد ان يُحِب وأن يُحَب. إنه كما قال إقبال في العصر الحديث:

---

(١) (La Passion 610)

(٢) (المائدة ٥٩)

(٣) (حلية الأولياء ١٠: ٧)

(٤) (كشف المحجوب: ٣٩٨)

(٥) (المثنوي ٣: ٤٣٤٩)

مثلنا، أسير الأماني[١]!

حاول الصوفية كثيراً أن يصفوا حال الحب الصادق في صور شعرية، فقد رأى أبو يزيد صفة الحب الربيعية، فقال: «تجولت في البرية، فأمطرت محبة، وابتلت الأرض، فغاصت قدمي في المحبة، كما تغوص القدم في حديقة الورد»[٢]، كما تمثل الشبلي أيضاً تلك الصور الربيعية، التي أصبحت موضوعا محببا في الشعر الفارسي. «وقت العارف مثل يوم من أيام الربيع، يومض البرق، وتحف الريح، وتتفتح البراعم، وتغرد الطيور، وهذا حاله، يبكي بعينيه، ويتبسم بشفتيه، ويتلظى قلبه، ويلهو برأسه، ويذكر اسم حبيبه ويطوف ببابه»[٣]. في مثل تلك التوصيفات تصبح الكتابات الفنية التقنية فجأة شعراً خالصاً، وكثير من هذه التوصيفات ترد في شكل «حديث» يبدأ بعبارة «إن لله عبادا . . .»، أو تعرض على أنها حديث قدسي، مثل ذلك الذي استشهد به الغزالي:

إن لي عبادا من عبادي، يحبونني وأحبهم، ويشتاقون إلي وأشتاق إليهم، وينظرون إلي وأنظر إليهم. . . علامتهم أنهم يراعون الظلال بالنهار، كما يراعي الراعي الشفيق غنمه، ويحنون إلى غروب الشمس كما يحن الطائر إلى وكره عند الغروب، فإذا جنهم الليل واختلط الظلام وفرشت الفرش ونطبت الأسرة وخلا كل حبيب بحبيبه نصبوا إلي أقدامهم، وافترشوا إلي وجوههم، وناجوني بكلامي، وتملقوا إلي بإنعامي، فبين صارخ وباك، وبين متأوه وشاك، وبين قائم وقاعد، وبين راكع وساجد، بعيني ما يتحملون من أجلي، وبسمعي ما يشتكون من حبي. . . .[٤]

وسوف يكون لهؤلاء المحبين يوم القيامة مكانة خاصة مع الأنبياء، كما أن المتحابين في الله سوف ينظرون إلى أهل الجنة من أعمدة من العقيق الأحمر[٥].

---

(١) إقبال: زبور عجم، الجزء الثاني، رقم ٢٩ (١٩٢٧). أنظر: A. Schimmel: Botschaft des Osten (1977), S. 95

(٢) (تذكرة الأولياء ١: ١٥٥)

(٣) (تذكرة الأولياء ٢: ١٧٧)

(٤) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٧٨)

(٥) الديلمي: كتاب الألف المألوف (١٩٦٢)، ص ١٠١، ٣٦٣.

لكن وصف الحب الصوفي وصفا تاما ليس في الإمكان، وليس هناك أروع من قول سمنون المحب: «لا يعبر عن شيء إلا بما هو أرق منه، ولا شيء أرق من المحبة، فبم يعبر عنها؟»[1]

لا ينفع العلم في هذا الطريق، ولن يعين على الاقتراب من سر الحب إلا نور المعرفة أو نور اليقين الذي ينتج عن العلم اللدني، فالعلوم مثل زجاج النظارة، الذي لا يرى بنفسه، بل يكون بين العين والشيء، كما قال في القرن السادس عشر أحد صوفية السند مستخدما صورة حديثة، وفي نفس الوقت محافظا على الرؤية التقليدية. وقد بين ذلك الصوفي تلك الصورة من خلال حديث سمي فيه «العلم» بالـ «حجاب الأكبر» الذي يبعد الإنسان عن الله، فالعقل يصبح على طريق الحب «كالحمار يحمل أسفاراً»[2]، وهو حمار أعرج، بينما الحب يطير كالبراق الذي أخذ النبي إلى حضرة الله[3].

كان التناقض بين الحب والعقل التحليلي موضوعا لا ينضب لدى الشعراء المتأخرين، فكانوا يرجون:

والعقل بجوار الحب أشبه،

بلص معلق والوالي قربه[4]!

وهكذا أصبحت صورة المجنون الذي ضاع عقله خلف ليلى نموذجا للمحب الصوفي.

يعتبر الحب أكثر الصفات بشرية، لأن الله خلق آدم من الحب، وآدم يحمل صورة الله في نفسه، فلا يستطيع أي مخلوق أن يتعقبه في طريق الحب:

لو ذاق طعم الحب ملك،

لتحول إنساناً كاملا[5]!

---

(١) (كشف المحجوب ١٧٣)

(٢) (الجمعة ٥)

(٣) (الديوان الكبير ١٩٩٧)

(٤) (الديوان الكبير ٤٢٠)

(٥) (مصيبت نامه ٩٦)

لم يتردد الصوفية في تسمية من لا يعرف الحب «بقرة»، أو «حماراً»، أو «حجراً قاسياً»، أو «أنعاماً»، لأنه طبقاً للآية القرآنية «كالأنعام بل هم أضل»[١]، كما كان تعبير «أدنى من الكلب» وارداً[٢]، لأنه حتى الحيوانات تعرف جانبا على الأقل من جوانب الحب.

وأجمل تلك القصص التي استخدمها العطار وأعاد العراقي قصها تتحدث عن واعظ من شيراز كان يتكلم عن الحب بكل تأثير حتى أبكى كل السامعين، وكان قد سأله قبل الخطبة رجل عما إذا كان يعرف أين شرد حماره، وبعد الخطبة سأل الواعظ القوم، إن كان من بينهم من لم يشعر بالحب أبدا.

في غباوة الحمار قفز رجل أحمق،

سأله الشيخ: أأنت من في الحب قلبه مغلق؟!

أجاب نعم! قال هذا حمارك ذاته،

هات اللجام ها هو قد وجدته[٣]!

والمحب الصادق هو الذي ينال شرفي الدنيا والآخرة، ألم يقل النبي: «المرء مع من أحب»؟ فالمحب إذن يكون مع الله دوما، لأنه يحبه ولا يحب أحداً سواه[٤].

كان الحب بالنسبة للصوفية هو الطريق الشرعي الوحيد لترويض الغرائز الوضيعة، فقواعد الزهد نفسها ذات طبيعة سلبية تامة، ومهما كان مدى ضرورتها فلا بد أن تطبق من خلال الحب، ولن يتبدل شيطان النفس إلا باتباع هذا المنهج، وبعدها سيصبح مثل جبريل وستختفي صفاته الشيطانية[٥]، وإذا وصل المرء إلى حال «التوحيد بالحب»، فحينئذٍ ينظر بعين العلم اللدني، وسيفهم الطرق الموصلة إلى الله، لأن قبول الإرادة الإلهية الممزوج بالحب هو فقط الذي يمكن أن يحل لغز الإرادة والقدر في ترابط أسمى. وإذا ما اعتبر المريد أن آخر المقامات هو مقام

---

(١) (الأعراف ١٧٨)

(٢) (المثنوي ٥: ٢٠٠٨)

(٣) العراقي: The Song of the Lovers (1939)، فارسي، نص في ص ٥٩.

(٤) (تذكرة الأولياء ٢: ٨٥)

(٥) (المثنوي ٤: ٣٦٤٨)

الحب أو المعرفة فعليه أن يواصل أعماله التحضيرية، كالذكر والتركيز، فربما أوصلته مرة إلى هدفه، أي إلى الفناء والبقاء. ولابد أن يركز في الاستغراق التام في «المراقبة»، فربما وصل منها إلى «المشاهدة»، وإن تلك المشاهدة توصف لتقريبها إلى الأذهان بأنها «الحضرة» أو «القرب» المرتبط بعلم اليقين[1]. وينتقل مقام «علم اليقين» الصادق إلى مقام «عين اليقين» (مقام العارفين)، إلى أن يتلاشى في «حق اليقين»، وهو مكان أحباء الله. تلك التعبيرات نفسها توجد في سورة الإخلاص وفي سورة الواقعة آية ٩٥، غير أنها بالطبع ليست بصيغة ذات صبغة صوفية. ويرمز إلى هذا التدرج في كتاب الحلاج «الطواسين» بمصير الفراشة التي تعلم علم اليقين عندما ترى نور الشمعة، وتعلم عين اليقين عندما تقترب وتشعر بالحرارة، وتعلم حق اليقين عندما يلتهمها اللهب في النهاية.

ومعرفة المعنى الحقيقي للفناء من القضايا الشائكة في دراسة التصوف، وهو يقترب من معنى الكلمة الألمانية Entwerden بمعنى العدم والاندثار والاختفاء، لأنها ضد كلمة Werden بمعنى الصيرورة والوجود.

وأراد بعض العلماء أن يساووا بين الفناء وفكرة الـ Nirvana «السكون التام باعتباره الهدف النهائي» في الهندوسية البوذية، ولكن ذلك ليس صحيحاً، لأن فكرة الفناء لا تعني التحرر من دورة الميلاد المليئة بالألم، فالإسلام لا يعرف تصور «تجدد ميلاد الروح» karma، بل يعرف حقيقة استقلالية الروح البشرية. والفناء في بدايته مصطلح أخلاقي، أي أن الإنسان يفنى عن صفاته البشرية ويتلقى الصفات الإلهية، فهو إذن مقام الحديث الموجود بالفعل: «تخلقوا بأخلاق الله»، بمعنى: طهروا صفاتكم الوضيعة بالمجاهدة الروحية الدؤوبة، واستبدلوها بالصفات الحميدة، التي وصف الله ذاته بها في القرآن. والدرجة التالية هي «الفناء في المشاهدة» عندما تحاط الروح بنور الله الأزلي، وآخر مرحلة هي «فناء مشاهدة الفناء»، عندما يتلاشى المرء في وجود الله أو على الأحرى في إيجاد الله، لأن كلمة «وجود» التي تترجم عامة بكلمة Existenz مأخوذة من الفعل «يوجَد»، وهذا «الإيجاد» أو «الوجود» هو بالضبط ما يدركه الصوفي.

---

(١) (اللمع ٦٩)

وهناك بيت شعري يشير إلى الوجود الإنساني المخلوق خلقا وقتيا:

سألت ما ذنبي أجابوا وجودك ذنب لا يدانيه ذنب[١]

فالإنسان لا بد أن يستعيد الحالة التي كان عليها يوم الميثاق الأول، عندما خلقه الله ووهبه وجودا خاصا، وهو ما تضمن انفصالا بين الله الأزلي وبين الإنسان المخلوق خلقا وقتيا بسبب حجاب الخلق[٢]، وهذا الحجاب لا يمكن أن يتوارى تماما أثناء الحياة الأرضية، فالصوفي لا يمكن أن يفنى فناء مادياً تاماً في الله، لكنه يمكن أن يتيه لفترة في بحر الحيرة العميق، كما قال الكلاباذي:

الفناء... هو أن يكون غيبة عن أوصافه، فيرى بعين العتاهة وزوال العقل لزوال تمييزه... وهو على ذلك محفوظ في وظائف الحق عليه... وإما أن يكون إماماً يقتدى به ويربط به غيره ممن يسوسه[٣].

والمشكلة هى ما إذا كان الفاني يعود إلى أوصافه بعد هذه التجربة الصوفية:

لا يرى كبار الصوفية رد الفاني إلى بقاء الأوصاف، وقالوا إن الفناء فضل من الله عز وجل وموهبة للعبد وإكرام منه واختصاص له به، وليس من الأفعال المكتسبة، وإنما هو شيء يفعله الله عز وجل بمكان اختصه لنفسه واصطنعه له[٤].

ويعود أحسن تفسير لمفهوم الفناء والبقاء للعالم الياباني توشيهيكو إزسوتسو الذي أوضح معنى الفناء بأنه «التلاشى التام للإدراك بالأنا عندما لا يبقى إلا الحقيقة الخالصة المطلقة بكونها إدراكا مطلقا قبل انقسامها إلى خالق ومخلوق»[٥]، وهذه هى الحالة التي يسميها الصوفية حالة «الجمع»، فالصوفي إذن يعود إلى اللحظة التي كان فيها الله ولم يكن أحد سواه. الفناء «هو بكل تأكيد تجربة إنسانية... لكن الإنسان ليس هو الفاعل لهذه التجربة، لأن الفاعل هو الحقيقة الصوفية نفسها على الأحرى». ويمكن أن نفكر هنا في محاولة الرومي توضيح تلك الحالة بذكر مثال

---

(١) (اللمع ٥٩)

(٢) (Molè 65)

(٣) (الكلاباذي ١٣١)

(٤) (الكلاباذي ١٢٧)

(٥) T. Izutsu: The Basic Structure of Metapysical Thinking in Islam (1971), S. 39 f.، ص ٣٩ وما بعدها في باب أساسي من الكتاب.

نحوي: إن قلنا «مات زيد» فإن الفاعل النحوي في الجملة هو «زيد»، ولكنه ليس الفاعل الحقيقي[1].

بعد ذلك يستطيع الإنسان أن يصل إلى حال «البقاء»، ثم يصل أخيرا إلى التفرقة أو الجمع: «انتقل الإنسان من حالة العدم المطلق، وتحول تماما إلى ذاته المطلقة، وسوف يتجلى التعدد ثانية، لكنه بشكل مختلف، إثباتا للحقيقة الواحدة»، ويتعامل الصوفي في هذه الحالة من خلال الله، وكما يقول السنائي في تلاعب طريف بالكلمات:

اسأل عن الدراويش إن كنت باحثا عن البقاء،

فهم خيوط وعقدات في قباء البقاء[2]!

يرتبط «البقاء» بالنسبة لمعظم الصوفية بأعمال النبوة خاصة، فالله الذي وعد النفس المحبة أن يكون «عينها التي تبصر بها»، بين أيضاً كيف تتوجه أعمال الأنبياء إلى العالم بعد أن أدركوا ذلك الحال؛ فبعد معركة بدر خاطب الله محمداً قائلاً: «وما رميت إذ رميت»[3]، وبالرغم من أن كثيراً من الصوفية ادعوا وصولهم لتلك الحال، إلا أن التفريق بين الجوانب النبوية والجوانب الصوفية لكلتا الحالتين اكتسب أهمية خاصة، وخصوصا في المدرسة النقشبندية.

و«الفناء» لا يمكن تبديله بـ «الاتحاد»، لأن المصطلح الأخير يفترض وجود ذاتين منفصلتين عن بعضهما، وينظر إليه لهذا السبب على أنه من باب الزندقة، مثله مثل «الحلول»، وهو ما يعرف بحلول اللاهوت في الناسوت، ولم يتهم المسلمون السنيون النصارى فقط بإيمانهم بالحلول، بل اتهموا الحلاج وممثلي تصوف الحب أيضاً. لكن الفناء يعني على العكس من ذلك فناء الصوفي في الحضرة الإلهية.

حاول الصوفية المتأخرون أن يشرحوا معنى الفناء والبقاء في صور رمزية رائعة، لأن الاستعارات البلاغية في التصوف والفلسفة ليست من الزخارف الأدبية،

---

(١) (المثنوي ٣: ٣٦٨٣)

(٢) (ديوان السنائي: ١٨٦)

(٣) (الأنفال ١٧)

بل تدل على طريقة تفكير خاصة، فقد تحدث الصوفية مثلاً عن تجربة النور الأسود، وهو نور الحيرة: إذا سطع النور الإلهي في إدراك الصوفي تختفي كل الأشياء وتغيب عن النظر (يتحدث صوفية العصور الوسطى وصوفية عصر النهضة في ألمانيا عن «الليل الساطع نوره» . Überhelle Nacht وهذه هي تجربة الفناء، بمعنى إظلام كل الأشياء، حتى يدرك الصوفي إدراكا جوهريا أن هذا الظلام هو في حقيقته نور الذات المطلقة، لأن الوجود يغيب عن النظر ويبدو كالعدم. ومعرفة جلاء هذا النور الأسود تعني العثور على ماء الحياة الأخضر، الذي يكمن كما تقول الرواية في أعمق أعماق الظلمة، والبقاء يكمن في قلب الفناء.

وقد استخدم الحلاج صورة اللهب والفراش ليصف للصوفية مسألة الفناء، ويشبه الرومي موضحا صرخة الحلاج «أنا الحق» الصوفي في هذه الحالة بقطعة الحديد، التي تلقى في فرن الذوبان، وتتوهج حتى تبدو مثل النار[١]، بالرغم من عدم الوصول إلى حالة الاتحاد المادي. فهذا التشبيه المعروف في الرهبانية والتصوف المسيحيين يوجد لدى الصوفية النورباخشيين في إيران أيضا[٢].

حاول الرومي كذلك أن يشرح مقولة الخرقاني بأنه «لا يوجد في العالم صوفي، وإن كان فلن تجده»، فقال الرومي في ذلك بيتا من الشعر أوضح ما يكون في كشف سر الفناء:

كلهيب الشمعة في حضرة الشمس
ليس له وجود وإن بدا موجود[٣]!

وهناك صور بلاغية لتجربة الفناء والبقاء جديرة بالملاحظة بدأت من العطار وانتهت إلى المتصوف الهندي مير درد في القرن الثامن عشر، وهي تشبه الذات الإلهية بملاّحة يسقط فيها حمار أو كلب، فيفقد صفاته الوضيعة، متحولا إلى ملح ومحفوظا فيه. وهذا التشبيه أقرب ما يكون إلى الملاحة والإثارة، وهو يستخدم بهذا المعنى لوصف ملاحة الحبيب الذي يذوب فيه المحب[٤].

---

(١) (المثنوي ٢: ١٤٤٥)
(٢) (Molè: 129)
(٣) (المثنوي ٢: ٣٦٦٩ ـ ٧٣)
(٤) توجد تلك الصورة لدى العطار في «الديوان» (١٣٣٩ هـ/ ١٩٦٠)، رقم ٥١٥؛ ولدى الرومي في=

في حالة الذوبان تلك أصدر الصوفية أحيانا مقولات لم تتوافق مع التصور السني، ولا حتى مع التصور الصوفي المعتدل، وتعد الشطحات (جمع شطحة) مثل قول الحلاج «أنا الحق» أو قول أبي يزيد «سبحاني» من أشهر النداءات الفلسفية أو التناقضات التي خصص لها روزبهان البقلي كتاباً بأكمله؛ ودراسة هذه الشطحات تعتبر من أكثر أجزاء تاريخ الصوفية تشويقا وصعوبة. تلك الكلمات الشجاعة ـ المبتهجة أحيانا، والحائرة أحيانا أخرى ـ التي جمعها روزبهان البقلي وفسرها تفسيراً وجودياً صحيحاً تعطينا نظرة عن التجربة الصوفية العميقة التي لا يمكن التعبير عنها أبدا بكلمات بشرية[١].

وكما ابتكر الصوفية دوما رموزاً جديدة لوصف الفناء والبقاء فإنهم حاولوا أيضاً أن يبينوا معنى «التوحيد». و«التوحيد» هو هدف الحياة الدينية بالنسبة للمسلم بوجه عام وللصوفي بصفة خاصة، ويتحدث الهجويري عن ثلاثة أصناف للتوحيد، الأول: توحيد الحق للحق، وذلك علمه بوحدانيته، والثاني: توحيد الحق للخلق، وذلك حكمه بتوحيد العبد، وخلقه التوحيد في قلبه، والثالث: توحيد الخلق للحق، وذلك علمهم بوحدانية الله عز وجل[٢]. يعني التوحيد في المقام الأول بالنسبة للصوفية السنيين الاعتراف بأنه لا فاعل إلا الله وأن كل شيء وكل إنسان خاضع لإرادته. ويمكن توسيع فكرة الاعتراف تلك إلى أن الله هو المتفرد بالوجود وأنه الوحيد الذي يحق له قول «أنا»، بمعنى أن الله هو الفاعل الحقيقي الوحيد[٣].

وفي باب المحبة في كتاب إحياء علوم الدين يعرف الغزالي بشكل جميل الطريقة الملتزمة للوصول إلى التوحيد:

من نظر إلى العالم من حيث إنه فعل الله وعرفه من حيث إنه فعل لله وأحبه

=«الديوان»، ص ٣٠٤١، وفي المثنوي ٢، سطر ١٣٤٤، والمثنوي ٥، سطر ١٨٥٦، ولدى درد في Dard-i dil في جهار مقالة، رقم ١٦١.

(١) تعد دراسة كارل إرنست Carl Ernst: Words of Ecstasy in Sufismus (1985) دراسة جيدة.

(٢) (كشف المحجوب ٢٧٨)

(٣) يعطي ر. غرامليش تحليلا ممتازا في كتابه:
R. Gramlich: Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus (1975)
أنظر أيضا: A. Schimmel: Tha Sufis and the Shahêda (1983)

من حيث إنه فعل لله لم يكن ناظراً إلا في الله ولا عارفا إلا بالله ولا محبا إلا له، وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبدالله، فهذا الذي يقال فيه أنه فني في التوحيد، وأنه فني عن نفسه[1].

وهذا القول يستكمل ما قاله صوفي سابق يستشهد به الهجويري، إذ يقول: «التوحيد أن لا يخطر بقلبك ما دونه»[2].

وقد أرجع الجنيد معنى التوحيد إلى يوم الميثاق الأول قائلا:

التوحيد أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله، تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون[3].

والتوحيد الصادق هو «نسيان التوحيد»[4]، وهو حال يصير فيه ذوو الأبصار عمياناً، والعاقلون حيارى[5]، وقد ردد الشعراء البيت التالي مرار:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد[6]

وتلك الحضرة الإلهية الموجودة في كل شيء كما يدركها الموحد يعبر عنها بجملة يكررها الصوفية كثيراً: «لا أرى شيئا لا أرى الله أمامه وخلفه ومعه وفيه». يرجع كثير من الكتاب المتأخرين بعض أجزاء تلك الجملة إلى الخلفاء الأربعة الأوائل للتعبير عن الطرق الأربعة للموحدين، إلا أن الهجويري يعطي رواية صحيحة أن محمد بن واسع قال: «لم أنظر إلى شيء لم أرى الله فيه»، وهي مقولة تشير إلى حال متقدم من التأمل، لا يرى فيه الصوفي إلا الفاعل الحقيقي، ولا

---

(١) (إحياء علوم الدين ٤ : ٢٧٦)
(٢) (كشف المحجوب ١٥٨)
(٣) (كشف المحجوب ٢٨٢، ٢٨٣)
(٤) (شرح شطحيات ٣٨٣)
(٥) (اللمع ٣٣)
(٦) (اللمع ٣٣)

يمكن الوصول إلى تلك الرؤية إلا من خلال الإيمان التام، وهي هنا رؤية استدلالية، وعلى العكس من ذلك يصرخ الشبلي قائلاً: «ما رأيت شيئا غير الله»، حيث إنه في جذبته لا يرى إلا الله ولا شيء سواه[١]

وانطلاقا من قول الشبلي هذا تولد الشعور الذي جاء كثيراً في الأبيات الفارسية والتركية:

في المساجد والحانات، مع الكفار والمسلمين،

لا أرى إلا الله!

وقد ربط الصوفية بين تلك المقولات وبين الآية القرآنية: «أينما تولوا فثم وجه الله»[٢]، وهي آية أصبحت حجر أساس في النظريات الصوفية المتأخرة، واستلهم الصوفية منها الدليل على أن الله هو الفاعل الواحد والموجود الحقيقي الوحيد، وهو الذي يظهر للصوفي الواصل في كل شكل ووراء كل هيئة، كما تقول أبيات السنائي المشهورة:

التوحيد الذي تنطق كلمته

العبرية أو السريانية قد تفده

والمكان الذي تبحث عن الله فيه

في جابلقا أو جابلسا قد تجده[٣]!

من هنا لا تبقى إلا خطوة للشعور بحضرة الله الشاملة، والتي اختصرها الشعراء ابتداء من العطار[٤]، في جملة «هاما اوست hama ust»، والتي تعني «هو كل شيء». إلا أن هذا التفسير لمعنى التوحيد كان موضع هجوم المذاهب السنية والصوفية المعتدلة، لأنهم كانوا ينكرون دوماً مسألة التشبيه المادي لله. بسبب تلك المقولات الحماسية عن التوحيد بهذا الشكل لدى معظم الصوفية الفارسيين بقليلها وكثيرها تولد الانطباع لدى علماء الغرب بأن التصوف ليس إلا تياراً وجودياً لا

(١) (كشف المحجوب ٩١، ٣٣٠)
(٢) (البقرة ١٠٩)
(٣) (ديوان السنائي ٥٢)
(٤) (مصيبت نامه ٢٢٣)

رابط له. وقد كان السراج الذي اقترب إلى حد ما من بدايات التأملات الصوفية محقا حين قال بأن التعريفات المتعددة للتوحيد تستعصي على الشرح، ولا تعكس إلا بصيصاً من الحقيقة «فإذا صارت إلى الشرح والعبارة، تخفى ويذهب رونقها»[1].

---

(١) (اللمع ٣١)

أشكال العبادة[1]

الصلاة المكتوبة

من أركان الإسلام الخمسة الصلاة المكتوبة (واسمها بالفارسية والتركية «نماز»)، وهي واجبة خمس مرات يوميا، ولها أوقات محددة، من قبيل شروق الشمس إلى ما بعد حلول الظلام. كما أُوصي المؤمنون في القرآن بصلاة التهجد بالليل، وإن لم تكن فرضت عليهم. واعتبر كثير من الزهاد والصوفية الأوائل ـ مقتدين في ذلك بالنبي ـ أن الصلاة المفروضة نوع من المعراج الذي ينقلهم مباشرة إلى حضرة الله؛ كما أن «مفتاح الجنة الصلاة»[2] كما يقول الحديث، لكن الصلاة كانت بالنسبة للصوفية تعني ما هو أكثر من ذلك، فقد ربط البعض كلمة «صلاة» بالجذر اللغوي «وصل»، وبهذا صارت الصلاة بالنسبة لهم هي وقت الوصل، ولحظة القرب من الله[3]. ألم يؤكد القرآن مرارا أن كل المخلوقات أوجدت لتعبد الله؟ لذا فإن الذين كانوا يسعون إلى الوصول إلى درجة خاصة في القرب من ربهم وإلى إثبات طاعتهم له ومحبتهم كانوا يعطون للصلاة المفروضة أهمية كبرى، حتى بلغ بهم الأمر أن يجعلوا ملك الموت يأجلهم إلى أن ينتهوا من صلاتهم[4].

وطبقا لقواعد السنة النبوية فإن الطهارة من شروط صحة الصلاة، وقد اهتم

---

(١) F. Heiler: Das Gebet (الطبعة الخامسة، ١٩٢٣، وما تلاها من طبعات)، ما يزال يعتبر أحسن مقدمة في موضوع الصلاة من وجهة تاريخية دينية. كما توجد آراء الغزالي معروضة في: E. E. Calverley: Worship in Islam (1952). وللتعرف على مختارات من صلوات المسلمين انظر: A. Schimmel: Denn Dein ist das Reich (1978)

(٢) ذكره السيوطي في الجامع الصغير، حرف الميم؛ والتخريج (مفصلاً): أحمد في مسنده والبيهقي في شعب الإيمان عن جابر. تصحيح السيوطي: حسن (المترجم).

(٣) (اللمع ١٥٠)

(٤) (تذكرة الأولياء ٢: ١١٣)

الصوفية اهتماما بالغا بالدقة التامة في عملية الطهارة، فأصبحت عندهم رمزاً لصفاء الباطن[1] وقد أحسن الشبلي ترجمة مشاعر إخوانه في التصوف حيث قال: «لم أترك في أي وقت أدباً من آداب الطهارة ولم يظهر في باطني عجب»[2]. والكتب التي تتحدث عن الأولياء ممتلئة بقصص عن متصوفة جدُّوا في الطهارة لدرجة أنهم كانوا يغتسلون قبل كل صلاة، أو قبل زيارة شيخهم[3]؛ فتلك الزيارة كانت فرضيتها عندهم كفرضية الصلاة، فكان منهم من يغتسل في النهر في شتاء آسيا الوسطى، وآخرون كانوا يسكرون بمجرد صب مياه الطهارة على أيديهم، وغيرهم كانوا يفتخرون بأنهم صلوا الفجر بوضوء العشاء، مما يعني أنهم ما ناموا وما أحدثوا حدثاً يفسد طهارتهم، وآخرون غيرهم ظلوا عدة أيام بطهارة واحدة. وقد اتبع الصوفية الأوائل تعاليم الشريعة في تفاصيل الصلاة المكتوبة؛ فكانوا يحاولون الاقتداء بالنبي في أدق التفاصيل؛ وحتى إنه لما كان هناك حديث يقول إن محمداً صلى ذات مرة على أطراف أصابع رجليه بعد معركة أحد بسبب جرح كان في قدمه حاول بعض الصوفية اتباعه في ذلك أيضاً، إلا أن رؤية منامية أخبرت أحدهم، بأن هذه الهيئة خاصة بالنبي، فلا يحتاج المؤمن العادي إلى محاكاته فيها[4]. وكان أحدهم إذا صار طريح الفراش كرر كل سجدة وكل حركة مرتين، لأنه كما جاء في الحديث «صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم»[5][6]. وهناك حكايات عن متصوفة كانوا لا يستطيعون الحركة ولا السير، فبمجرد أن ينادَى للصلاة كانوا يستردون قوتهم، وبعد تأدية الفريضة كانوا يعودون إلى حالتهم الأولى.

وفي اللحظة التي ينوي فيها الصوفي صلاته بعدد ركعاتها المحدد ينوي معها أيضاً الانقطاع عن كل المخلوقات، وأثناء الصلاة يشعر كما لو كان يقف أمام الله في اليوم الآخر، وقد وصف المحاسبي هذا الإحساس بالخشية العارمة كما يلي:

ما يسود في قلب المريد أثناء صلاته هو الشعور بجلالة من يقف في حضرته،

---

(١) (كشف المحجوب ٢٩٣)

(٢) (كشف المحجوب ٢٩٣)

(٣) (نفحات الأنس ٢٩٢)

(٤) (سيرة بن الخفيف ٢٤)

(٥) رواية الإمام أحمد عن السيدة عائشة (المترجم).

(٦) (سيرة بن الخفيف ٣٩، قارن أيضا: حديقة الحقيقة ١٤٤)

وبعظمة من يبحث عنه، وبحب من أنعم عليه بمناجاته؛ ويبقى على هذا الشعور حتى يفرغ من صلاته، حتى تجعله عظمة الشعور بجلالة الله يخرج من صلاته بوجه غير الذي دخل به، فلا يعرفه أصحابه؛ فإن الذي يدخل في حضرة ملك أو في حضرة من يشتاق إليه أو يخشاه يقف أمامه موقفاً غير موقفه قبل دخوله، ويخرج من عنده بوجه مختلف؛ فكيف لا يكون ذلك مع رب العالمين الدائم الذي لا يغيب والذي ليس كمثله شيء؟[١]

وما على الصوفي عند دخوله في الصلاة نلمسه أكثر وضوحاً عند الخراز معاصر الشاب للمحاسبي في كتاب له يصف فيه آداب الصلاة[٢].

إن دخلت إلى الصلاة فأقبل على الله كإقبالك عليه يوم القيامة، ووقوفك بين يدي الله، ليس بينك وبينه ترجمان، وهو مقبل عليك وأنت تناجيه، وتعلم بين يدي من أنت واقف، فإنه الملك العظيم! إذا رفعت يديك في التكبير فلا يكن في قلبك إلا «الله أكبر»، ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى، حتى تنسى الدنيا والآخرة في كبريائه.

فإذا ركع فالأدب في ركوعه أن ينصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش، ثم يعظم الله تعالى حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء[٣].

والوصف الشعري لحالة الخشية التي تجتمع فيها كل الأعضاء في العبادة ويقبل فيها الجسد والروح على الله يوجد في قصة الرومي عن الدقوقي وصلاته مع الجماعة[٤]

تقدم الدقوقي القوم في الصلاة

كالنول وهم نسيج من وراه،

ملوك مملكة الأرواح قد ركعوا

---

(١) M. Smith: Readings, Nr. 16، والمحاسبي: كتاب الرعاية (١٩٤٠)، ص ٢٨.

(٢) (اللمع ١٥٢)

(٣) Smith: Readings, Nr. 26

(٤) (المثنوي ٣: ٢١٤٠ ـ ٤٨)

خلف الإمام في عزة وجاه،

وهم ينادون «الله أكبر» كانوا

ككبش الأضاحي فارق دنياه،

و«الله أكبر» معناها «إننا هنا

أسلمنا أنفسنا لك رباه!

كلمة تقال عند الذبح وأنتم

قلتموها مسلمين بها أنفسكم لله،

روح إبراهيم تنادي «الله أكبر»

مقدمة جسد إسماعيل أضحية كبش فِدا،

الجسد قتلته الشهوة، فليذهب

«بسم الله» أضحية في الصلاة،

كيوم الحساب واقفون صفا أمام الله

يردون عليه في اختبار ومناجاة،

الدمع يملأ أعينهم كما لو كان يوم لقاه

فيه عصبة الإيمان واقفة أمام الله.

ورغم اجتهاد الصوفية في تأدية الصلاة على وقتها، إلا أن بعضهم وصل إلى حالة من الغياب أو الجذبة بدت معها الصلاة المفروضة وكأنها تقطع عليهم صوفيتهم. وقد بين الهجويري مختلف أصنافهم بناءً على تلك المواقف من الصلاة، فجماعة يقولون هي آلة للحضور، وجماعة يقولون هي آلة للغيبة[١]. وقد اهتم البعض بصلاة مئات الركعات في اليوم الواحد، ليظلوا على صلتهم بالله، وآخرون كان عليهم أن يعدوا ركعاتهم، لأنهم لم يكونوا يدرون بأنفسهم في صلاتهم من الجذبة، فكانت تتسع ساعة أحدهم إلى آلاف السنين أو العكس[٢]، بحيث لم يعد لديهم إدراك للوقت؛ كما رأى بعض الصوفية في الصلاة أدبا من

(١) (كشف المحجوب ٣٠١)

(٢) (نفحات الأنس ٤٥٥)

الآداب التي لا بد من ممارستها، والتي على التلاميذ أن يحافظوا عليها بدقة؛ ورأى آخرون أن الصلاة عمل من النعم الإلهية؛ وكان الصوفي الذي أدرك الوصال من خلال الصلاة يمد في صلواته بقدر الإمكان بإضافة أدعية طويلة أو بزيادة ركعات تطوعية إلى أصل الصلاة، بينما كان الصوفي الذي كانت تنقطع جذبته أو ينقطع تفكره بالصلاة لا يؤدي ما يزيد على الحد الأدنى منها؛ وعندما كان يغيب الصوفي تماما لعدة أيام أو لأسابيع في جذبة صوفية كان تسقط عنه الصلاة. وكان هناك من الصوفية من يأخذه الوجد بمجرد التفوه بكلمة «الله» في بداية الصلاة قبل أن يصل لكلمة «أكبر»[١]. وقد تحدث شعراء الصوفية ابتداء من الحلاج عن سكرة الحب التام التي تنسيهم الصباح والمساء والصلاة المفروضة.

اختلف الصوفية في تفسير معنى الصلاة، وقد اتفقت الأغلبية مع تعريف نجم الدين الكبرى، أن الصلاة في الشريعة عبادة، وفي الطريقة قرب، وفي الحقيقة وصال[٢].

وهناك تفسير غيبي استطاع أن يكتشف عن بيان هيئات العبادة في الأوضاع المختلفة للمسلم المصلي كيف تسري في كل الخلائق: فالسجود يذكّره بحال النبات، والركوع بحال الحيوان، بينما القيام هو ما يميز الإنسان. فكل كائن يعبد الله بالطريقة المخصصة له، كما أن الملائكة يقضون أعمارهم الطويلة في عبادة الرب في وضع محدد، كل حسب درجته. وليس إلا الإنسان هو من يستطيع أن يعكس في أوضاع صلاته المختلفة مجمل العبادة وواجب كل المخلوقات[٣].

توجد تلك الفكرة في قصيدة بكتاشية، ترتبط فيها هيئات الصلاة باسم آدم، نموذج الإنسانية:

إن قمتَ ارتسمت ألفاً،

وإن ركعتَ انكتبت دالاً،

---

(١) (نفحات الأنس ٢٨١)

(٢) كوبرى: رسالة في فضيلة الصلاة، صحيفة ٢ ب.

(٣) H. Corbin: Imagination créatrice et prière créatrice le soufisme d'Ibn Arabi (1956)

وإن سجدتَ كنت ميماً،

انصت، إن هذا معروف للناس، آدم[1]

وهناك من المفسرين من يرى في الحروف العربية المكونة لكلمة «محمد» هيئة الإنسان الساجد لله، كما يقارن بديل في القرن السابع عشر الحياة الإنسانية بحركات الصلاة:

الشباب قيام والشيخوخة ركوع والوفاة سجود،

فأنت في الوجود والعدم لا تملك إلا تأدية الصلاة[2]

و«سجود الجسد هو اقتراب الروح»[3]، فالله قال في القرآن: «اسجد واقترب»[4].

وقد فسرت أذكار الصلاة حسب معناها، وعلى الأخص الفاتحة، أول سورة في القرآن، وهي تكرر في الإسلام مثل تكرار الصلاة الربانية Vaterunser في المسيحية، إن لم يكن أكثر، وآيات الفاتحة نوردها فيما يلي:

الحمد لله رب العالمين

الرحمن الرحيم

مالك يوم الدين

إياك نعبد وإياك نستعين

اهدنا الصراط المستقيم

صراط الذين أنعمت عليهم

غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

ورد في حديث قدسي أن الله يقول إنه قسم هذه الصلاة بينه وبين عبده، وابن عربي الذي يعتمد على هذا الحديث وجد في الآيات السبعة للفاتحة تعبيرا

---

(١) (Birge 207)

(٢) (الديوان الكبير ١ : ٣٨٦)

(٣) (المثنوي ٤ : ١١)

(٤) (العلق ١٩)

تاما عن العلاقة بين الله وبين الإنسان؛ فالآيات الثلاثة الأولى عمل المؤمنين المتجهين إلى الرب، والآية الرابعة عمل متبادل، والثلاثة الأخيرة فعل الله النافذ في خلقه[١].

والتفسيرات المختلفة التي خصصها الصوفية للصلاة من الممكن أن تملأ مجلدات، فهي تبدأ من عمل الطاعة البسيط إلى الشعور بأن الله نفسه يؤدي الصلاة، كما يقول بن الفارض في تائيته:

كلانا مصلّ واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة

وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة[٢]

إلا أنه حتى التفسيرات الصوفية للصلاة لا تكفي لإطفاء ظمأ الصوفي إلى مناجاة أقرب لحبيبه، وقد تكرر كثيرا عرض مشكلة إذا ما كانت تلك الصلاة سوف تصل إلى الله - وورد ذلك ربما بأدق تعبير على لسان النفري، الذي خُصّ بمخاطبة الله:

يا عبد تريد قيام الليل وتريد توفير أجزاء القرآن هنالك لا تقوم، إنما يقوم الليل من قام إليّ لا إلى ورد معلوم ولا إلى جزء مفهوم، هنالك أتلقاه بوجهي فيقف بقيوميتي لا يريد لي ولا يريد مني، فإن شئت أن أحادثه حادثته، وإن شئت أن أُفهِمه أفهمته. يا عبد انصرف أهل الورد حين بلغوه، وانصرف أهل الجزء من القرآن حين درسوه، ولم ينصرف أهلي فكيف ينصرفون؟[٣]

والصلاة الصادقة دائمة مستمرة، فلا يمكن أن تنحصر في عدد من الركعات وبعض أجزاء القرآن، بل تتخلل كل كيان الإنسان، وتلك فكرة رددها محمد إقبال في عصرنا، مقتديا في ذلك بالرومي[٤].

---

(١) H. Corbin: Imagination créatrice et prière créatrice le soufisme d'Ibn Arabi (1956), S. 187

(٢) R. A. Nicholson: The Idea of Personality, S. 19 = البيت رقم ١٥٤، ١٥٣ من تائية ابن الفارض.

(٣) النفري: المخاطبات، رقم ٥٠، ١ ـ ٢.

(٤) ا. شيميل: A. Schimmel: The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal (1958)، انظر أيضاً لنفس المؤلفة: Some Aspekts of Mystical Prayer in Islam (1952).

كان الشوق إلى اتصال أعمق بالله يتحقق بعض الشيء من خلال إمكانية الدعاء، وتعتبر الأدعية من العبادات المهمة في الحياة الصوفية، وإن صحت القاعدة القديمة القائلة «شريعة الدعاء هي طريق العبادة» lex orandi lex credendi فإنها تتناسب مع الدوائر الصوفية في الإسلام.

«أن أُسلب الدعاء خسارة أفدح من أن أُسلب الإجابة»[١]. تلك الكلمات لأحد الصوفية الأوائل تفتح لنا الباب لفهم موقف الصوفية المعتدل، والدعاء يمكن وصفه بأنه مناجاة بين العبد وربه، وبأنه تبادل للكلمات التي تواسي القلب الكسير، حتى وإن لم يستجاب الدعاء. إنه «لسان الشوق إلى الحبيب»[٢]. من هذه النقطة يستطيع المرء بصفة خاصة أن يدرك الدور المهم للتهجد بالليل في الدوائر الصوفية، وكما جاء في الرواية فقد سُئل الحسن بن علي حفيد النبي: «ما بال المتهجدين من أحسن الناس وجوها؟» فأجاب: «لأنهم خلوا بالرحمن، فألبسهم نورا من نوره»[٣].

والصوفي الذي يهمل التهجد بالليل، يؤنبه الله: «من يدعي محبتي، وينام بالليل كذاب»[٤]. والتهجد بالليل الذي ربما لا يعني شيئا للغالبية هو «شمعة مضيئة» في عيون الله[٥]. ولم يشك إلا المتشددون من الصوفية في الاتجاه الفلسفي السلبي في الإسلام ـ مثلما في الأديان الأخرى ـ فيما إذا كان الدعاء جائزاً أصلاً، لأن الله ـ كما كانوا يعتقدون ـ «أجل من أن يواصل به، أو أن يفاصل بتركه»[٦]، كما كانوا يعتقدون أن الصبر على الابتلاءات مع الصمت أفضل من الدعاء. قال عبد الله بن المبارك، أحد زهاد خراسان، ومؤلف كتاب الزهد: «مرت حوالي خمسين سنة أدعو وأسأل من يدعو لي»[٧].

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٥٦)
(٢) (الرسالة القشيرية ١٢١)
(٣) (إحياء علوم الدين ١: ٣٢٣)
(٤) (كشف المحجوب ٤٥٨)
(٥) (المثنوي ٣: ٢٣٧٥)
(٦) (التعرف ١٤٤)
(٧) (الرسالة القشيرية ١٤٤)

وإذا كان كل شيء مكتوب فلماذا إذن يدعو الإنسان؟ فمن الأحسن الاستسلام التام للتوكل، وإبداء الرضى بكل ما يرسله الله. حتى ذو النون نفسه قال لرجل سأله أن يدعو له: «إن جرى لك شيء فبتقدير الله ومشيئته، وإن لم تدع فأنت مستجاب عند الله، وإلا فماذا ينفع الغريق إذا استغاث وصاح؟ يسارع في الغرق، ويدخل الماء في حلقه أكثر»[١]، إلا أن هذا الموقف المليء بعدم المبالاة لا ينطبق على الصوفية، فالغالبية كانوا يؤمنون إيمانا راسخا بضرورة الدعاء وأهميته، لأن الله بنفسه أمر به في القرآن: «ادعوني أستجب لكم»[٢].

وقد رد الغزالي ـ الذي تضمن كتابه «إحياء علوم الدين» بابا طويلا عن الدعاء ـ على الزعم بأن الدعاء لا علاقة له بالقدر، فقال: «من القضاء رد البلاء، كما أن الترس سبب لرد السهم، فكما أن الترس يدفع السهم فيتدافعان، فكذلك الدعاء والبلاء يتعالجان»[٣]. و يكرر الغزالي بذلك فكرة قالها يحيى بن معاذ قبله بثلثمائة سنة: «إن لقيني القضاء بكيد من البلاء لقيته بكيد من الدعاء»[٤]. ويحيى بن معاذ هو من كانت دعواته تتضمن مسألة التقابل بين الذنب والطاعة ثم تعود فتنتهي بثقة مملوءة بالرجاء في عفو الله وعونه. وكان وجوب الاستغفار من مراحل الإستعداد للدعاء. وقد كان الصوفية الأوائل يحبون التفكر في التقابل بين ضعف البشر وقدرة الله، وعندما يقول العطار في أحد أشعاره:

أنا لست شيئا، وكل الشر مني،

وليس كمثلك شيء، وكل اللطف منك![٥]

فإنه بذلك يعبر بشكل رقيق عن تلك الحيرة التي تعد سمة من سمات حياة الدعاء في الإسلام. وقد حث معظم أكابر الصوفية تلامذتهم على الدعاء والخشوع التام فيه. والشعراني ـ المتصوف المصري في القرن السادس عشر ـ وصف بكلمات مؤثرة ليلَ الروح المظلم الذي عاشه طوال شهر دون أن يقدر

(١) (نفحات الأنس ١٢٦)
(٢) (غافر ٦٢)
(٣) (إحياء علوم الدين ١: ٢٩٨)
(٤) (حلية الأولياء ١٠: ٥٣)
(٥) (ديوان العطار ٦٣٣)

على الدعاء[١] .وقد وضع كثير من أئمة الصوفية مبادئ محددة للدعاء «التطوعي» نفسه، ولا نحتاج إلا أن نتذكر تصنيف الغزالي للدعاء في الإحياء، حيث عرض عدة قواعد لكل دعاء ممكن عرضا دقيقا يكاد أن يصبح الدعاء معه فرضاً جديداً تقريباً. وتحين الوقت المناسب للدعاء وحسن التصرف معه كان يعتبر غاية في الأهمية، مثل أهمية المظهر الخارجي، فعلى سبيل المثال لا ينبغي استعمال السجع عند الدعاء، إلا أن كبار الصوفية كانوا يصيغون أدعيتهم بالفعل في عبارات مسجوعة؛ وقد رصدت أهمية كبرى لتكرار الآيات القرآنية والدعاء المأثور، وكان التكرار العادي يتأرجح بين ثلاث مرات، وسبع، وخمس عشرة، وسبعين، وألف مرة. وتتفق هذه الأعداد مع الاعتقاد في الأعداد ذات القوة الخارقة، كما هي معروفة في أنحاء العالم[٢]. لكن تلك القواعد ينظر إليها في الإسلام باعتبارها مأثورة عن النبي وعن صحابته. وقد أثر مصطلح «الدعاء المأثور» ـ أي الأدعية المأثورة لأنها ترجع إلى أحد الصالحين أو أن النبي أرشد إليها في إحدى الرؤى المنامية ـ في التدين الإسلامي الشعبي بشكل كبير، كما بين كونستانس بادويك Constance Padwick في كتابه الجميل Muslim Devotions «الأدعية الإسلامية». وقد انتقل ذلك الإيمان الصوفي مُصفّى إلى العامة من خلال قناة «الأدعية المقبولة والمأثورة» وشكل وعيهم الديني أكثر من الأدعية المستخدمة في العبادات المفروضة.

وذلك الإيمان في قلوب العامة تقدمه لنا واحدة من أجمل حكايات الرومي، وهي تدور حول دعاء لأحد الرعاة يعَلّم به موسى الذي كان ممثل الدين الرسمي أن التلعثم وتنهد القلب الكسير وحتى الصور الطفولية في الدعاء إلى الله أفضل من الأدعية المحفوظة والصحيحة، شريطة أن يعبر الداعي بكلماته في صدق وتسليم تامين:

في طريقه رأى موسى راعيا،
يقول: يا من يختار من يشاء،
أين أنت لأكون عبدك،

---

(١) الشعراني: لواقح، ص ١١٣.

(٢) E. Goldziehcr: Zauberelemente im islamischen Gebet (1906), S. 106 عن عوامل السحر في الدعاء.

فأرقع لك ثوبك، وأمشط لك شعرك،

وأغسل لك ثوبك، وأُفلِّي لك القمل،

وآتيك باللبن، يا أيها المتعالي،

وأقبل يديك، وأدلك قدميك،

وأنظف لك مكان النوم،

يا من أحب أن أضحي له بكل عنيزاتي،

يا من أذكره بكل تنهد![١]

فاستاء موسى لتلك الكلمات وقال: «ما هذا الهراء الذي تقول؟ ما هذا التجديف! سد فاك بقطعة من القطن!» أما موسى فكان عليه أن يتعلم أن الراعي البسيط له درجة أسمى من تلك التي وصل إليها هو، وهو النبي «صاحب الرفعة».

كان الصوفية يدركون أن الدعاء باعتباره سؤالا هو من امتيازات الإنسان، فبالرغم من أن كل المخلوقات تسبح الله بلغاتها الخاصة، إلا أن الإنسان هو الوحيد القادر على تكليم الله، وإخباره بهمومه وأمانيه، وإطلاع الرب الحكيم عليها. ورغم أن الله قد قدر مسار العالم، إلا أنه يأمل، كما يقول الكزروني[٢]، في تشريف الإنسان بقبول دعواته. وأكثر من ذلك «أن الله يبتلي الإنسان، لأنه يشتاق إلى دعائه»[٣]. ويروى في الحديث، الذي استشهد به القشيري، أن الله أمر جبريل بأن لا يستجيب بسرعة لدعاء عباده الذين يحبهم، لأنه يُسَر بسماع أصواتهم، وقد عرض الرومي تلك الرؤية التشبيهية الخالصة من خلال قصة يشبه فيها الذين يدعون الله بالبلابل والببغاوات المحبوسة في الأقفاص ليستمتع مالكها بنغمات أغانيها العذبة. والله يحب الدعاء ولا يعجل الإجابة إلا إن كان لا يحب الاستماع إلى شكوى صاحب الدعاء ـ كما يعجل المرء بإعطاء متسولة قطعة من الخبز للتخلص منها، بينما هو يترك متسولا شابا جميلا واقفا على الباب لأطول فترة ممكنة[٤]. تلك الفكرة ليست بالتأكيد فكرة عقائدية سامية، لكنها ليست غريبة

(١) (المثنوي ٢: ١٧٢٠ ـ ٢٥)

(٢) (تذكرة الأولياء ٢: ١٠٣)

(٣) (اللمع ١٣٦)

(٤) (المثنوي ٦: ٤٢١٧ ـ ٣٠)

في الشعر الصوفي. وقد تحدث الرومي أيضاً عن رائحة كبده المحترق التي تصعد من خلال أدعيته الملتهبة إلى الحضرة الإلهية[١]، وهو يذكرنا من خلال ذلك بالصور الموجودة في العهد القديم أن القلب والكبد ضحايا الاصطلاء بالنار.

وهناك مشكلة أخرى، ألا وهي مدى إلحاح الإنسان على الله في الدعاء، يجوز للمحب الصادق أن يستخدم لغة لا يفهمها العامة، فقواعد السلوك تزول في علاقة المحب والحبيب[٢]. حتى إن بعض الصوفية كانوا يستخدمون في خلوتهم بالدعاء كلمات تعبر في العادة عن سوء الأدب، بل والفظاظة كذلك[٣]، «وخصام الصوفية المسلمين مع الله» في دعواتهم يعد موضوعاً خاصاً في تاريخ الصوفية[٤]. والحكايات المتعددة التي أوردها العطار في ملاحمه تبين مدى انفعاله لتلك المشكلة، وهو يصف السكارى والمجانين الذين تركوا كل قواعد الدعاء المأثورة وبلغ بهم الأمر أن هددوا الله بمطالبته بهذه النعمة أو تلك «فلا بد أن يكشر له المرء عن أنيابه»، كما يقول أحد أبطال العطار[٥]، عندما كان يسأل الله أن يرسل إليه بلا إبطاء طعاما لضيف لم يتوقع مجيئه، فيأتي الطعام طبعا من العالم الغيبي، مثيرا دهشة كبيرة لدى الحاضرين. ومثل تلك الأدعية الحرة غير المسبوقة يكثر وجودها في التقاليد الشعبية التركية، وخاصة البكتاشية منها. وكم سار أولئك الشعراء على درب يونس إمره، الذي اتهم الله بأنه وضع تنظيما لا معنى له على الإطلاق ليوم القيامة! كما يمكن للمرء سماع عبارات شبيهة من ذلك في يومنا هذا عندما يحس بعض الأولياء في الأرياف أنهم وصلوا لمرحلة سامية تكفي لتهديد الله لكي يصلوا إلى هدفهم ـ وهو سلوك يجمح غالبا إلى حدود السحر.

في ذلك الخصام مع الله، وخاصة في أشعار الأدعية في أنحاء العالم الإسلامي، تتكرر الشكوى كثيرا بأن الله يبتلي أكثر ما يبتلي أحب الناس إليه وأشدهم له حبا. وقد جمعت قوائم طويلة من الأنبياء والأولياء المبتلين لإظهار عدم

---

(١) (المثنوي ٥: ٢٢٥٩)

(٢) (تذكرة الأولياء ٢: ٢٩)

(٣) (إحياء علوم الدين ٤: ٢٩٢)

(٤) H. Ritter: Muslim Mystics' Strife with God (1952)

(٥) (مصيبت نامه ٢١٨)

عدل الله في الظاهر، والذي يؤدي في النهاية إلى اختيار الرضى بالمعاناة التي ينزلها على الصوفية الذين يدعونه.

ويتفق الصوفية المعتدلون بوجه عام على أن حقيقة عدم إجابة الله لكل دعاء هي في نهاية الأمر في مصلحة صاحب الدعاء، كما لو أن الدعوة قد أجيبت. ويرى عبد القادر الجيلاني أن تأخير الله للإجابة يثبت الإنسان بين حالتي الخوف والرجاء، وهي الحالة المثالية للإنسان الصالح[١]، لكنه يضيف بطريقة عملية بأن كل دعاء لا يستجاب يكتب في السماء في رصيد الأعمال.

وكما يقول الرومي في المثنوي:

وكم من دعاء بالهلاك والضرر

لا يجبه الله رحمة![٢]

وهو هنا يتحدث كثيرا عن تلك الأدعية التي لا تستجاب، لعلم الله أنها سوف تؤدي إلى نتائج مدمرة. وتعتبر القيمة الحقيقية للدعاء هي إيجاد المواساة في عملية الدعاء التي تتساوى فيها الإرادة البشرية مع إرادة الله، وتلك الفكرة المركزية في شريعة الدعاء تناولها كثيرا في العصر الحديث محمد إقبال الذي يتحدث غالبا عن القوة العجيبة للدعاء الصادق الذي ينتهي بتوافق تام بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية وبالتحول في جلالة ما يرجوه الإنسان ويشفق منه.

يحول بذرة الدعاء الجافة إلى نخلة بديعة،

كما تقوت مريم في مخاضها بغيث من التمر![٣]

أبيات يقولها الرومي مزينة بصورة شعرية مقتبسة من القرآن[٤]. وقد كان يبدو الحزن وعدم السعادة على بعض الصوفية ذوي الآراء المتطرفة كالملامتية عندما كانت تستجاب دعواتهم لأنهم كانوا يخشون أن يكون وراء ذلك مكر من الله ومحاولة لتضليلهم.

---

(١) W. Braune: Die Futuh al-gaib des Abdul Qadir (1933), S. 100, 143

(٢) (المثنوي ٢ : ٤١٦٠)

(٣) (المثنوي ٥ : ١١٨٨)

(٤) (مريم ٢٥)

والدعاء للغير من الدعاء المستجاب دائما. ومثل ذلك اعتبار أن صيغة الصلاة على النبي جزء من العبادات المفروضة، وهي تتطور غالبا إلى دعاء خاص يتكرر عند كل مناسبة بشكل أو بآخر، حتى إنها جعلت كذلك شرطا مسبقا لإستجابة الأدعية الأخرى. ومن واجب المرء أيضاً أن يدعو لوالديه، وكذلك لمن يحب، ولمن أعانوه على التقدم ـ سواء عن قصد أم عن غير قصد. ودعاء الصوفي يعم حتى اللصوص الذين ربما قاموا بفعل يستحق الندم(١). ولهذا تنتهي كثير من الملاحم والكتابات النثرية الفارسية والتركية والأردية برجاء من القاريء بالدعاء للمؤلف وللكاتب، وعلى المرء هنا أن يتذكر كلمات أحد الصوفية حين اشتاق أن يخلو بالله، لكنه دائما ما يُسْأَل من أجل هداية غيره على الطريق الصوفي، فقال: «اللهم من يلهني عن ذكرك فألهه بك عني»(٢)، وهو دعاء يتضمن هدفين نبيلين.

ويُفترض أن الصوفي لا يدعوا الله من أجل مقاصد دنيوية بل من أجل أمور روحية. كما كان الله ذاته ومشاهدته هما موضوع كل أدعية الصوفية الكبار، وبالرغم من ذلك نقرأ أحيانا عن قصص بعض مشايخ الصوفية الذين كانوا مستجابي الدعوة، لدرجة أنهم «إن دعوا الله لأي شيء، استجاب لهم». وكانوا يدعون في حالات المرض والخطر، وفي أزمان الفقر والجفاف لأنفسهم أو لأهل بلدانهم أدعية لها تأثير، بل إنهم تمكنوا من عقاب مخالفيهم بالأدعية. والقصص التي تحكى عن قوتهم العجيبة في الدعاء تقترب من السحر المحض، وتذكرنا بمواضيع الأساطير ـ فإن أحد المشايخ مثلاً كان من قوة دعائه أن استطاع أن يعيد ملكا هابطا من السماء إلى مكانه في مقامات السماء(٣).

وتقترب بعض الأدعية التي يقولها الصوفية ـ وخصوصا في العصر المتأخر ـ في الحقيقة من التعاويز السحرية، فيتلاعب الشيخ بحروف الهجاء العربية، أو يؤلف أدعية يشتق فيها كل ما يخطر على البال من كلمات مشتقة من جذر عربي واحد، مثل اشتقاقه كلمات من حروف مكونة لاسم معين من أسماء الله، أو كتابته أدعية في ترتيب هجائي يستكملها بعد ذلك بكلمات وحروف حسب شدة تأثيرها

(١) (المثنوي ٤: ٨١ ـ ٩٩)

(٢) (نفحات الأنس ٥٤)

(٣) (نفحات الأنس ٣٧٩)

وقوتها الخاصة. وكانت أسماء الله بمعانيها العملية تستخدم طبقا لأمنيات الداعي وحتياجاته، كما كان عدد مرات التكرار المطلوبة لتفعيل قوة هذا الاسم يتعلق بقيمته العددية (فكان لاسم «الرحمن» على سبيل المثال القيمة العددية مائتان وتسعة وتسعون، وطبقا لهذا العدد ينبغي تكرار الاسم)، وكانت الأمراض تداوى باستخدام اسم ملائم من اسماء الله، وكان يزاد على الأدعية كلمات عجيبة ذات صبغة أعجمية من أصل غير عربي أو اسم من أسماء الملائكة غير المعروفين لجعل الأدعية أكثر تأثيرا.

إلا أن الأدعية الصوفية الحقيقية كانت تلك الأدعية التي يكمن فيها مضمون التوكل على الله، والحب، والشوق، وليس سؤال الجنة أو الأمل في النجاة من النار - وهذا هو نموذج الحب المتفاني، كما يوجد في فكر كل متصوف. وكانت مشاهدة الله هي السبب الوحيد الذي من أجله يمكن أن يدعو الصوفي سائلا الله الجنة، إلا أنه حتى هذا السبب لم يعد يقبله الصوفية المتأخرون، وقد أدرك أبو يزيد البسطامي هذا التجرد المطلق في البحث الصوفي: «قال الله: كلٌ يريد مني شيئا، إلا أبا يزيد، فإنه يريدني»[1].

بعد ذلك بعدة قرون وصف شاعر ديلهي المتصوف مير درد (ت ١٧٨٥) دعاء الصوفي الصادق وصفا أدبيا، قائلا: «إن يد دعاء العارف تقلب أوراق كتاب القدر، مثل أوراق شجرة الدلب، التي ليس هدفها إدراك محيط وردة الأماني. بل يجب أن تنساق على الأحرى لألم رياح القدر، أينما يحركها تتحرك»[2]. ولا يعتبر جوهر الدعاء الصوفي سؤالا من أجل شيء ولا احتياجا لشيء، بل جوهره هو التسبيح المستمر والعبادة. وقد قسم الدقاق، شيخ القشيري، الدعاء إلى التقسيم الثلاثي المعهود: «هناك درجات ثلاث: السؤال والدعاء والثناء، فالسؤال لمن أراد الدنيا، والدعاء لمن أراد الآخرة، والثناء لمن أراد الله»[3]، ويتطابق هذا مع عرض القشيري لمنازل الشكر التي تنتهي قمتها عند «الشكر على نعمة الشكر».

وقول النبي «لا أحصي ثناء عليك» هو قلب التقوى الصوفية، وحتى لو شعر

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ١٥٢)

(٢) درد: شمعي مَحفِل (في جهار رسالة) رقم ١٨.

(٣) (تذكرة الأولياء ٢: ١٩٥)

الصوفي أنه يعيش في توافق مع كل المخلوقات في عبادة مستمرة، فإنه يدرك عدم كفاية كلمات ثنائه أو عبادته في صمته، للتعبير عن شكره وعبادته التي يدين بها لخالقه.

ظلمة الليل ونور النهار، وأشعة الشمس ونور القمر، وخرير المياه وحفيف الأوراق، ونجوم السماء وتراب الأرض، وأحجار الجبال ورمال الصحاري، وأمواج البحر ودواب البر والبحر تسبح بحمدك[١].

ذلك هو الشعور الذى ترعرعت منه أدعية ذي النون. ويستطيع الشعور الصوفي أن يكون أكثر التعبيرات تلقائية في تلك التسابيح أو في التفكر الصامت، وقد قامت على هذا الشعور أدعية منظومة. وتعتبر أشكال الشعر العربي، ومن وراءه الفارسي والتركي والأردي، بقوافيها الموحدة أشكالا مثالية للتعبير عن الخبرة الصوفية، سواء أكان ذلك في القصائد الطويلة (التي غالبا ما تكون في المديح)، أو في الغزل القصير (التي غالبا تكون في المحبة). وقد تطورت القافية في خارج العالم العربي بإضافة قافية أعلى، اسمها «الرديف»، تتكون من كلمات مفردة أو حتى من جمل كاملة، فكان الشاعر الصوفي يستطيع أن يكرر اسما من أسماء الله في الرديف باستمرار، أو أن يبرز مراده مجددا من خلال كلمات القافية المختارة بعناية، وسوف يبدو شوقه أكثر صدقا إن هو كرر الشوق عشرات المرات بنفس التعبير الشعري. أو قد تدور القصيدة كلها حول نفس الفكرة الرئيسية التي تظهر في كلمات القافية المتغيرة من زوايا متعددة، ثم تنفصل القافية وتضاف إلى صياغة أخرى تكون أحيانا متصاعدة ذات صدى، أو تكون ذات نغمة واحدة متساوية. وهناك أيضاً صياغة مختلطة، تنطبق على الشعر الفارسي المتأخر، تربط بين قصيدة الحب والدعاء حتى يصبح من العسير أن نحدد مرحلة التجربة التي يعيشها الشاعر. وتعتبر غزليات الرومي أمثلة رائعة على هذا الأسلوب المتعدد المعنى، الذي رققه حافظ بعد ذلك بأشعاره ذات الصبغة العجيبة الأخاذة. وتعد قصائد الأدعية الطويلة في ملاحم العطار الصوفية وفي مثنوي الرومي من أجمل الأمثلة للشعر الديني في العالم المتحدث بالفارسية.

---

(١) أورادي مولانا، صحيفة ص ٢٥ وما بعدها. قارن أيضا: (تذكرة الأولياء ٢: ٢٩٥).

وهناك نوع خاص نشأ في البداية في إيران ثم انتشر بعد ذلك في الدول الواقعة تحت التأثير الحضاري الفارسي، وهذا النوع هو ما يسمى (قصيدة في شرف الخالق)، والتي اصبحت مع مرور الوقت يستخدمها مؤلفها إعلانا عن علمه وبلاغته، فيملؤها بالإشارات المنمقة والنظريات المتضادة المتداخلة بدرجة كبيرة. وقد كتب معظم شعراء إيران والهند وباكستان مثل تلك التسابيح التي حاولوا فيها كشف سر جمال الله وجلاله، وغضبه ورحمته، ومعجزة الخلق، في صور بلاغية قوية التعبير يغلب عليها عنصر المفاجأة. وكلما كان الشعراء أكثر بلاغة كلما ازداد ميلهم إلى القول في تعبيرات جديدة أنهم ليسوا قادرين على التعبير عن إجلالهم وعبادتهم لله بما ينبغي وبما يجب.

تبدأ الملاحم الفارسية والتركية والأردية عامة بمناداة تشير إلى موضوع القصيدة، فإذا تغنى الشاعر بحب مجنون ليلى، فإنه يثني على الله في ترنيمة البداية باعتباره خالق الحب والجمال، وإن كتب الشاعر ملحمة بطولية فسوف يتحدث أولا عن جلال الله وقوته وغضبه. وفي كثير من الأنشودات التي تبدأ باعتبارها وصفاً شعرياً لقدرة الله وعظمته يطغى على الشاعر التعبير عن الثناء لدرجة تجعله ينتقل من الغائب «هو» في الوصف إلى المخاطب «أنت»، وينتهي بدعاء حماسي شغوف.

بيّن الرومي الطريق الصحيح لتفسير الدعاء الصوفي الصادق، عندما طُرِح عليه السؤال: «هل هناك طريق إلى الله أقصر من طريق الصلاة المكتوبة؟»، فأجاب في كتابه النثري «فيه ما فيه» بما يلي:

لا، غير أن الصلاة ليست مجرد هيئات... الصلاة هي استغراق الروح وغيابها بحيث لا يبقى مكان للهيئات. وفي نفس اللحظة لا يبقى مكان حتى لجبريل، الذي هو نفسه روح محض. ومن الممكن أن نقول إن الإنسان الذي يصلي بهذا الشكل يستثنى من كل الفرائض الدينية، لأنه تجرد عن عقله. إن روح الصلاة هى الذوبان في الوحدة الإلهية.

لكن الرومي كان يدرك جيدا أن الوصول إلى هذا التوحد الصوفي من خلال التأمل غير ممكن، مثلما أنه غير ممكن للطموح الإنساني النطق بكلمة من كلمات الدعاء الحقيقي؛ فكل شيء منحة إلهية. كما أن كل الأفكار الإنسانية، وكل التطلع البشري للوصول إلى الله ليس إلا عمل من أعمال الله.

إن فكرة oratio infusa، أي الدعاء الموهوب من الله، يمكن فهمها على ثلاثة أنواع، كل نوع حسب طبيعة التوحيد الذي يمارسه الصوفي:

١ ـ أن الله الخالق قد قدر كل كلمة من كلمات الدعاء، أو

٢ ـ أن الله الذي يسكن القلب يخاطب الإنسان ويلهمه الإجابة، أو

٣ ـ أن الله الموجود الوحيد هو موضوع الدعاء والذكر كما أنه هو الداعي والذاكر.

والله تحدث مع البشرية بكلمة الحب التي اتضحت في يوم الميثاق الأول «ألست بربكم؟»، لكي يسبحه البشر ويعرفوه باعتباره المعبود الوحيد. وقد كان أبو إسحاق الكزروني على حق عندما دعا قائلا: «اللهم: لطفك بنا لا ينتهي، ومن لطفك أنك أنعمت علينا بذكرك باللسان وبشكرك بالقلب»[١]. وإلمام الصوفية بهذه الأفكار يتبين من حديث يدور حول دعاء لموسى: «يا رب أمرتني بالشكر على نعمك، وشكري نعمة منك»[٢]، وهذا الدعاء هو دعاء صوفي صرف بكل تأكيد. وبعد عدة قرون يدعو ابن عطاء الله (ت ١٣٠٦) بدعاء مشابه قائلا: «اللهم لا إيمان لنا إذا لم تمنحنا الإيمان، ولا دعاء لنا إن لم تطلق ألسنتنا بالدعاء»[٣] فكل أفعال العباد متعلقة بالله، وهو من قدّرها وهو الذي يتممها، كي تتحقق إرادته الأزلية الأبدية. قال ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠)، وهو أحد المشهورين من أهل السنة، في كتيب أسرار الصلاة:

> وهو المتعالي الذي يثني على نفسه بلسان من يذكره، لأنه هو الذي أنزل الثناء على لسانه وفي قلبه وحركه بالثناء عليه، ومن واجب الإنسان أن يقر أن الثناء الذي ينطق به هو نعمة من نعم الله، فإن حمد الله على هذه النعمة يستحق ثناؤه ثناءً ثانياً[٤].

كان الصوفية الأوائل يدركون بكل وضوح أن الدعاء في الواقع عطية من

---

(١) (تذكرة الأولياء ٢: ٢٩٩)

(٢) الخراز: كتاب الصدق، ص ٤٧ من النسخة العربية و ص ٣٨ من النسخة الإنجليزية.

(٣) ابن عطاء الله: مناجاة، صحيفة رقم ٦ ب.

(٤) ابن قيم الجوزية: كتاب أسرار الصلاة، صحيفة رقم ١٤ ا.

نه، فقد قال أبو بكر الكتاني لتلامذته: «لا يطلق لسان إنسان بالدعاء أو الاستغفار دون أن يفتح باب المغفرة»[1]. كما أن النفري، فقيه الدعاء في القرن العاشر، خوطب من قبل الله بما يلي: «لي العطاء فلو لم أجب مناجاتك لم أجعلها له ند»[2]. والله الذي يسكن بين الشغاف والقلب، كما يقول الحلاج في أحد أدعيته الشعرية، يتحدث مع أحبائه بلغة خفية، فيجيبونه في صمت.

تعتبر أدعية الحلاج الشعرية أسمى المخاطبات بين الله والإنسان، وإجابة الصوفي على نداء الله الأبدي تأتي كما يلي:

أدعوك بل أنت تدعوني إليك[3]

إن الله هو مصدر البحث وكل صوفي يدرك ما عبر عنه الرومي في بيت شعري خالد:

ليس العطاشى وحدهم هم الذين يبحثون عن الماء،
فالماء أيضاً يبحث عن العطاشى![4]

تعتبر كل علاقة حب علاقة تبادلية، يوحي بها المحبوب فيجيب عليها المحب، وتلك الفكرة بأن الدعاء منحة إلهية كما توجد في الصوفية الأولي وفي العقيدة المسيحية صاغها الرومي في قصيدة معروفة في أوروبا منذ بكورة الدراسات الاستشراقية:

نادى إنسان: «يا إلهي» طوال ليال كثيرة
فتحلى فمه من تلك الوتيرة.
وقال له الشيطان مستهزئا: «تنادي حقاً كثيراً»!
فأين إجابة الله «أنا هنا» تبقى؟
لا، لا إجابة من العرش تنزل!
دعك من هذا! فإلى متى «يا إلهي» تقول؟

---

(١) (تذكرة الأولياء ٢: ١٢٣)
(٢) النفري: كتاب المخاطبات، رقم ٤٢، ١٠.
(٣) الحلاج: الديوان، قصيدة رقم ١، البيت الثاني، قارن أيضاً نفس المصدر «مقطَعة» رقم ٥٩.
(٤) (المثنوي ١: ١٧٤١)

الله، فقد قال أبو بكر الكتاني لتلامذته: «لا يطلق لسان إنسان بالدعاء أو الاستغفار دون أن يفتح باب المغفرة»[1]. كما أن النفري، فقيه الدعاء في القرن العاشر، خوطب من قبل الله بما يلي: «لي العطاء فلو لم أجب مناجاتك لم أجعلها له رائد»[2]. والله الذي يسكن بين الشغاف والقلب، كما يقول الحلاج في أحد أدعيته الشعرية، يتحدث مع أحبائه بلغة خفية، فيجيبونه في صمت.

تعتبر أدعية الحلاج الشعرية أسمى المخاطبات بين الله والإنسان، وإجابة الصوفي على نداء الله الأبدي تأتي كما يلي:

أدعوك بل أنت تدعوني إليك[3]

إن الله هو مصدر البحث وكل صوفي يدرك ما عبر عنه الرومي في بيت شعري خالد:

ليس العطاشى وحدهم هم الذين يبحثون عن الماء،
فالماء أيضاً يبحث عن العطاشى![4]

تعتبر كل علاقة حب علاقة تبادلية، يوحي بها المحبوب فيجيب عليها المحب، وتلك الفكرة بأن الدعاء منحة إلهية كما توجد في الصوفية الأولي وفي العقيدة المسيحية صاغها الرومي في قصيدة معروفة في أوروبا منذ بكورة الدراسات الاستشراقية:

نادى إنسان: «يا إلهي» طوال ليال كثيرة
فتحلى فمه من تلك الوتيرة.
وقال له الشيطان مستهزئا: «تنادي حقاً كثيراً»!
فأين إجابة الله «أنا هنا» تبقى؟
لا، لا إجابة من العرش تنزل!
دعك من هذا! فإلى متى «يا إلهي» تقول؟

---

(١) (تذكرة الأولياء ٢: ١٢٣)
(٢) النفري: كتاب المخاطبات، رقم ٤٢، ١٠.
(٣) الحلاج: الديوان، قصيدة رقم ١، البيت الثاني، قارن أيضاً نفس المصدر «مقطّعة» رقم ٥٩.
(٤) (المثنوي ١: ١٧٤١)

لمن نرفع أيادينا؟

فمنك الدعاء ومنك الإجابة،

تهب الرغبة في أن نأتيك دعاة فى البداية

وشأنك الإجابة في النهاية!

يستطيع المرء أن يجمع قائمة طويلة من الأدعية المشابهة من المثنوي، وقد رمز الرومي إلى فكرة الدعاء باعتباره منحة من الله بصورة الآلة الموسيقية، فالإنسان هو الآلة التي يعزف عليها الله، وهو الجنك الذي ينغم عندما تلمسه أصابعه، وهو الناي الذي يبث أسراره عندما يمتليء بنَفَسِ الله. والدعاء هو إجابة على خطاب الله، كما كان يعتبر دائما.

ومن الطبيعي أن تتطور تلك الأفكار على يد ابن عربي وخلفه، وقد بين هنري كوربان كيف أن فكرة الدعاء تتخلل أعمال ابن عربي (حيث يعرض الدعاء باعتباره نموذج الخبرة الصوفية)، وبسبب أن إمام التصوف الفلسفي الكبير كان له عظيم الأثر في التعاليم الصوفية المتأخرة وفي التعبير الشعري فإن المرء يستطيع أن يجد بسهولة مئات الأدعية الشعرية التركيةْ والفارسية التي تشبه ما قاله المغربي (ت ١٤٠٦) مترجم ابن عربي الأمين، عندما وصف نظريات وحدة الوجود في شكل دعاء، قائلا:

وأُرسل السلام وأنت السلام

وأدعوا وأنت الدعاء[١].

الذكر[٢]

تعتبر الصلاة والدعاء قاسماً مشتركاً بين الصوفية وغير الصوفية، لكن العبادة التي تميز الصوفية عن غيرهم هي الذكر (héomnénie كما يسميه نويا بتعبير مقتبس

---

(١) E. G. Braune: A literary History of Persia, Bd. 3, S. 336

(٢) L. Gardet: La mention du nom divin, dhikr, dans la mystique musulmane (1952-53)
C. G. Anawati/ l: Gardet: Mystique musulmane, S. 187-234
وأهم الأذكار توجد في إحياء علوم الدين ١، ص ٣٠٢ وما بعدها.

من الكنيسة البيزنطية)[1]، والذكر يمكن أن يكون بالقلب أو باللسان[2]. والمدافعون عن كلا طريقتي الذكر اعتمدوا على القرآن: «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا»[3]، كما تعتمد ممارسات الذكر الصوفية على الأمر القرآني: «اذكروا الله ذكرا كثيرا»[4]، لأنه كما يتبين في آية أخرى «ألا بذكر الله تطمئن القلوب»[5].

«الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق»[6]، لأنه لن يصل أحد إلى الله دون أن يستمر في ذكره. وفي الحقيقة «حياة بلا ذكر تكون مثل الريح»، ومن الممكن أن نقول بالمصطلحات الحديثة أن الذكر المكثف يطلق طاقات روحية تعين على السموّ على الطريق.

ومن أهم خصائص الذكر الملفتة للنظر ـ على الأقل في العصر المبكر، هذا إن لم يكن كذلك في ذروة تطوره ـ ألا وهو جوازه في أي وقت وفي أي مكان، فليس على المرء أن يقف عند مواقيت الصلوات المفروضة أو أن يبحث عن مكان طاهر، فالمرء يمكنه ذكر الله في أى مكان في عالم الله. وإذا وجد المريد صعوبات في الطريق فالذكر هو «سيف يهدد به المريد أعداؤه. . . وإن الله يحمي من يداومون على ذكره في ساعة البلاء والخطر»[7][8]. ويحس الصوفي في بعض الحالات الاستثنائية فقط أن عدم إكثار ذكر اسم الله من علامات الخشية، حتى لا يمتهن الاسم[9]. وقد اتفق الصوفية بوجه عام على أن قلب المؤمن «يتعطر بذكر الله» والذكر هو الغذاء الروحي للمتصوف.

---

(١) ب. نويا: Ibn Ata Allah: ص ٢٥١.
(٢) (قارن: التعرف ٩٥ ـ ٩٧)
(٣) (الإسراء ١١٠)
(٤) (الأحزاب ٤١)
(٥) (الرعد ٢٨)
(٦) (الرسالة القشيرية ٣٥)
(٧) (الرسالة القشيرية ٣٧)، ووردت في الأصل العربي كما يلي: «الذكر سيف المريدين يقاتلون به أعدائهم... وإن البلاء إذا أظل العبد فإذا فزع بقلبه إلى الله تعالى يحيد عنه في الحال كلا ما يكره» (المترجم).
(٨) (الرسالة القشيرية ٣٨)

روي أن تلميذا لسهل التستري جاع وسأل الشيخ بعد أيام من الجوع: «يا أستاذ، ما القوت؟» قال: «ذكر الحي الذي لا يموت»[١].

كما كان من الممكن تشبيه القلب بعيسى، الذي تغذى بلبن مريم، الذي يشبه الذكر[٢]. والذكر يؤدي إلى الروحانية التامة، و«جليس الله هو من يداوم على ذكر الله»[٣]، لأن الله وعد الذاكرين في حديث قدسي قائلا: «أنا جليس من ذكرني».

إن الذكر هو أول خطوة على طريق المحبة، لأنه إذا أحب المرء أحدا ردد اسمه، وتذكره دائما، وباح به؛ ولهذا يصبح قلب من ترعرع فيهم حب الله مأوى للذكر[٤]. والذكر هو كما بين العطار في صورة رائعة أحد العناصر الأربعة التي تكوِّن الصوفي الكامل:

تحتاج الروح إلى حب دافيء والذكر حتماً يرطب اللسان،

وهناك حاجة إلى الزهد والتقوى الجافين،

وتضاف إليهم زفرة باردة من حنجرة اليقين.

وتلك هي العناصر الأربعة التي يتكون منها حقا جوهر الإنسان المتزن[٥].

وينسب الصوفية امتداح الذكر إلى محمد نفسه، إلى حديث: «ذاكر الله في الغافلين كالشجرة وسط الهشيم»[٦].

وقد ساهم التشبيه الأخير في ظهور اللغة الرمزية للتصوف الشعبي؛ فالشعراء الأتراك الذين ساروا على خطى الرومي ويونس إمره، وكذلك المنشدون في الهند الإسلامية، قد شبهوا القلب بالشجرة التي لا تعيش وولا تتهادى إلا بنسيم الحب حين تروى بماء الذكر. إنها شجرة الياسمين التي تُندَّى بـ «لا» و«إلا»، كلمتي الشهادة التي تقال في الذكر كما ينشد سلطان باهو في البنجاب. وقد خصص

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٢٥٩)
(٢) (اللمع ١١٦)
(٣) (شرح شطحيات ٦٣٨)
(٤) (حلية الأولياء ١٠: ٤٤)
(٥) (مصيبت نامه ١١)
(٦) (إحياء علوم الدين ١٠: ٢٥٦)

معاصره الأصغر منه سناً الشاه عبد اللطيف في السند (ت ١٧٥٢) بابا كاملا في عمله الشعري عن الشجرة اليابسة، التي تحتاج إلى ماء الذكر، لتعود إلى الحياة.

والصوفية الذين حثوا تلامذتهم على «تلقين الذكر لبلبل اللسان»، قد وضعو ترتيبا تصاعديا لمراحل الذكر، كما هو الأمر في الأحوال الصوفية والمقامات. وعلينا أن نتذكر أن تلقين الذكر كان أحد أهم الجوانب في الترقي، ثم تطور بعد ذلك إلى فن حقيقي. وهناك قصة ذات نغمة جديرة بالتصديق في هذا السياق رواه سهل التستري الذي تعلم من خاله (وهو طفل) أول الأذكار البسيطة:

قال سهل يوما لأحد مريديه: «اجتهد في قول "يا لله يا الله يا الله" يوما كاملا» ففعل المريد ذلك في اليوم التالي أيضاً وفي اليوم الذي بعده، حتى تعود عليها، ثم عزم على أن يفعل ذلك في الليل حتى أصبح يردد تلك الكلمات في نومه أيضاً. بعد ذلك قال له سهل: «لا ترددها ثانية ولكن اشغل حواسك كلها بذكر الله»، ففعل المريد ذلك حتى استغرق بكل كيانه في ذكر الله. وبينما هو جالس في بيته يوماً من الأيام وقعت خشبة على رأسه فشجتها، فانكتبت كلمات «الله الله» بالدم الذي وقع من رأسه على الأرض[١]

هذه الحضرة الإلهية المتنامية في القلب وضحها من الناحية النظرية كثير من الصوفية المتأخرين، فقد خصص الشاه ولي الله لهذه الظاهرة بابا بأكمله (رقم ٣٩) في كتابه «سطعات».

ويمكن أن يُتعلم الذكر على يد شيخ حي أو في حالة أخرى على يد الخضر، مرشد السالكين الخفي. لكنه على أي حال لابد أن يكون هناك تسلسل أعلى، لأن صيغة الذكر يجب أن تعود من خلال سلسلة المرشدين الروحيين إلى النبي أو حتى إلى الملك الذي ألهم النبي. وأحيانا ترتبط بعض فنون الذكر بالخليفة الأول، فيحتمل أن النبي علمه الذكر بالقلب، عندما كان معه في الكهف أثناء هجرته إلى المدينة؛ أما علي فقد تعلم على العكس من ذلك الذكر باللسان.

وتستخدم السبحة منذ القرن التاسع لعدّ مرات تكرار الذكر؛ إلا أن الصوفية

---

(١) (كشف المحجوب ١٩٥)

الحقيقيين يعتبرونها لعبة «لالتباس الغفلة»[١]، لأن الصوفي الذي يمارس الذكر الصادق لا يستخدمها، لأنه يغوص بكل كيانه في ذكر الله. ولكن المرء يحتاج أحيانا إلى «الغفلة» ليتخفف من ثقل روح الذكر الدائم[٢]. وليس عندنا سبب لنشك في أن أحد الصوفية غرق في العرق لمجرد نطقه بالشهادة[٣]، أو أن أحد الصوفية كان قادرا على أن يذيب الثلج من حوله، لأن تأملاته كانت ملتهبة[٤]، ويقال مثل ذلك عن الـ tapasوهي حرارة النسك لدى الناسكين الهندوس، كما يحكى أيضاً عن بعض القديسين النصارى. وينصح أحد كتب التصوف اللاحقة الصوفية بشرب الماء بعد الذكر لتبريد الحرارة الداخلية التي يسببها الذكر[٥]. وقد زاد بعض الصوفية الهنود من صعوبة الموضوع عندما كانوا يجلسون عند الذكر في يوم حار من أيام الصيف أمام النار حيث لا يمكن احتمال الحرارة لدى غيرهم - وهي عادة تعلموها من النساك الهندوس[٦]، إلا أن في ذلك مبالغة في التحنس.

ورغم أن ذكر الله جائز في كل زمان ومكان فلا يبدأ الذكر المنضبط إلا بعد عدة أفعال تمهيدية، وكما يقول السمناني (ت ١٣٣٦) فإن الذاكر لا بد أن يجلس جلسة الخياط (القرفصاء) واضعا يده اليمنى فوق اليد اليسرى، ممسكا بيده اليسرى ساقه اليمنى الموضوعة فوق الساق اليسرى[٧]. حتى وإن اختلف أسلوب الجلسة من طريقة إلى أخرى إلا أنها كانت في غاية الأهمية، وقد بينت الكتب القواعد المتبعة بكل دقة. وإن المريد قبل أن يدخل خلوة الذكر لم يكنْ عليه أن يطهر نفسه شكلا ومضمونا فحسب، بل كان ينبغي عليه أيضاً أن يستدعى صورة شيخه أمام عينيه، ويستعين بذلك روحيا أثناء الذكر. وهذه العملية لا تعود إلى زمن بعيد جدا، بل إنها استحدثت على يد الطرق المختلفة.

---

(١) (نفحات الأنس ٧٩)

(٢) (نفحات الأنس ٧١)

(٣) (نفحات الأنس ١٦٦)

(٤) (نفحات الأنس ١٣٨)

(٥) الشعراني: رسالة في تلقين الذكر.

(٦) عزام تطاوي: تحفة الطاهرين (١٩٥٦)، ص ١٦٦.

(٧) (L' Homme de lumière dans le soufisme iranien: 115)، أنظر أيضا:
F. Meier: Die fawa'h al-gamal wa fawatih al-galal, S. 202
J. K. Teufel: Eine Lebensbeschreibung des Scheich Ali-i Hamadni (١٩٦٢)، S. 80

كان على الشيخ الصوفي أن يقرر في البداية نوع الذكر المناسب للحـ ـ الروحية للمريد. وكما يقول ابن الخفيف: «موضوع الذكر واحد وطرق الذ كثيرة، ومواضع قلوب الذاكرين متفاوتة»[1]، فالسالك الذي يعيش في مقام الرحـ يحتاج إلى ذكر مختلف عن ذكر من يتواجد في حال الزهد أو التوكل التام.

ينقسم الذكر عامة كما بينا إلى قسمين: اولهما ذكر باللسان (ذكر جلي. جهري، علني أو لساني)، والثاني ذكر بالقلب (ذكر خفي أو قلبي)، وقد اعتـ النوع الثاني أسمى من النوع الأول ـ وهناك أيضاً حديث للتدليل على علو شأنه. . أن الذكر العلني يلعب دورا مهما في عبادات الدراويش الجماعية:

قال رجل لأبي عثمان الخيري: «أذكر باللسان، إلا أن قلبي لم يعتد الذكر . فقال أبو عثمان: «عليك بالشكر لأنه على الأقل أطاعك عضو وصـ بعضك، ولعل قلبك تأتيه الموافقه»[2]

وحتى ذلك الذي يذكر باللسان فقط فإنه يصقل مرآة قلبه، حتى يصبح نقيـ بما فيه الكفاية ليعكس جمال الله، لكنه كما قال أحد الصوفية إن المرآة نفسها هي ما يجب أن يصقل وليس مقبضها أو ظهرها. وإذا لم يفهم المريد ماذا يعني ذلك فهنا يكمن الخطر في أن يكون ذكره «ببطنه وليس بقلبه»[3].

وقسم الذكر طبقا للتقسيم الثلاثي المعروف كما يلي: «الذكر على ثلاث فذكر باللسان، فذاك الحسنة بعشر، وذكر بالقلب، فذاك الحسنة بسبعمائة، وذكـ لا يوزن ثوابه ولا يعد، وهو الامتلاء من المحبة، والحياء من قربه»[4].

أو كما عرفه الخراز:

ذكر باللسان لا يشعر به بالقلب وهو الذكر العادي، وذكر باللسان مع حضور القلب وهو الذكر طلبا للثواب، وذكر يتجول عنده القلب فيُسْكِت اللسان. ومبلغ هذا الذكر لا يعلمه إلا الله[5].

---

(١) (سيرة بن الخفيف ٢٨٦)
(٢) (تذكرة الأولياء ٢ : ٥٩)
(٣) (نفحات الأنس ٣٩٠)
(٤) (اللمع ٢١٩)
(٥) (تذكرة الأولياء ٢ : ٤٤)

والذكر لا بد أن ينفذ إلى كل كيان الصوفي، حتى ينسى في دوام الذكر كل ما سوى الذكر «كل من ينسى ذكر المخلوقات لأنه يذكر الله ترعاه كل المخلوقات لأن الله صار له عوضاً عن كل المخلوقات»[1]. تلك العبارة كتبها يوسف بن الحسين الرازي، الذي ربما يكون قد اقتبس هذه الفكرة من ذي النون الذي كان شيخه لفترة من الزمن والذي تنسب إليه أقوال مشابهة. واليقين التام والتوكل على الله وكذلك محبته المطلقة التي تحث على الذكر أو ينتج الذكر عنها تقطع تعلق الصوفي بهذه الدنيا، بل وتجعله متحكما فيها.

بدأ الصوفية بسرعة كبيرة في التأمل في معنى الذكر، فعرفوا خصائصه العظيمة باعتباره رياضة روحية، وتقبلوه باعتباره شكل العبادة الخاص بأولئك الذين يجتهدون في سلوك الطريق إلى الله. ولهذا حاولوا أن يدركوا لماذا يُحدث الذكر تلك النتائج الرائعة في روحانيات المريد. وقد انعكس في إجابة الكلاباذي على هذا السؤال شعور منتشر انتشارا عاما بين الصوفية حين قال: «إن القوم سمعوا الذكر الأول حين خاطبهم بقوله (ألست بربكم) فكمن ذلك في أسرارهم كما كمن كون ذلك في عقولهم، فلما سمعوا الذكر ظهرت كوامن أسرارهم»[2]. وهذا يعني أن الذكر يعود إلى الميثاق الأول، والمبادرة جاءت من فعل الله، والإنسان يجيب بالذكر عن تلك الكلمات الأزلية التي جعلته بشرا بحق. وهكذا يعود به الذكر الذي يقال الآن في الزمان والمكان إلى لحظة الخطاب الإلهي عندما أنعم عليه بالغذاء الروحي في وليمة «أَلَسْتُ» (كما يسميها الشعراء الفرس). فالمرء يجيب إذن بكلمات الثناء والتسبيح حتى يصل في مداومة الذكر إلى نقطة يغيب معها فاعل الذكر في مفعوله ويتحد فيها الذكر والذاكر والمذكور كما كان الأمر قبل يوم «أَلَسْتُ». وتختفي كل المخلوقات ويبقى الفاعل الحقيقي الوحيد، وهو الله القديم الباقي، كما كان وكما سيكون.

تلك هي غاية الذكر، كما قال به الجنيد[3]. ثم جاء في تعاليم النقشبندية بعد عدة قرون أن نهاية الذكر القلبي هي المشاهدة، التي لا يمكن التفريق فيها بين

---

(١) (تذكرة الأولياء١: ٣٢١)

(٢) (التعرف ١٦٦)

(٣) (تذكرة الأولياء ٢: ٣٢)

الذاكر والمذكور[١]. و«حقيقة الذكر نسيان الذكر»[٢] كما قال الشبلي. وبسبب أن كلمة «يا إلهي» نفسها تتضمن إدراك ثنائية الفاعل والمفعول، فإن سر الذكر الأخير هو الصمت التام (الخرس).

«العبادة عشرة أجزاء، الصمت تسعة منها»[٣]. والذكر الصادق يتخطى الحروف والأفكار، كما أن المسبحة والحبات المستخدمة لعد الدعاء تعتبر عند الصوفي المتعمق «مثل الأسد المرسوم في الحمام»[٤]، أي بلا حياة ولا معنى ولا قيمة. وتأملات البقلي الراقية عن الذكر الذي إن صدق يكون هو نفسه ذكر الله القديم غير الحادث لنفسه تتطلب دراسة خاصة[٥]. ومن يصل إلى أسمى درجة يخرس، لأنه «إذا تحدث اللسان سكت القلب»[٦]، ويشبه الشاعر ذلك الواصل بنبات الزنبق، الذي يصمت لاهثا من العبادة رغم وجود عشرة ألسنة وحتى أن مقطع «هو» أو حرف «الهاء»، آخر حرف في كلمة «الله» وآخر تنهد في الذكر يصيران لا معنى لهما.

وفي القرب المتزايد الذي ينتج عن الذكر القلبي يتحول السالك كله إلى قلوب، فيصير كل عضو من أعضائه قلبا يذكر الله، وقد وصف القشيري تلك الحال وصفا جميلا جدا في كتيبه «ترتيب السلوك»، وهو كتيب يتضمن وصفا معبرا لتجربة الذكر العارمة التي تسلب الصوفي النوم والراحة سلبا تاما، حيث لا يعيش إلا في الذكر، الذي يرغب أن لا يفتقده لحظة واحدة. والأعضاء تشترك في هذا الذكر، ثم تزداد حركاتها حتى تصير أصواتا ونغمات؛ وهذه الأصوات التي تفصح عن الذكر يمكن سماعها من كل جسد الصوفي، ليس فقط من لسانه[٧].

نود في هذا السياق أن نورد القصص العجيبة التي رويت عن عديد من

---

(١) (نفحات الأنس ٤٠٤)

(٢) (اللمع ٢٢٠)

(٣) F. Braune: Die Futuh algaib, S. 89

(٤) (شرح شطحيات ٥٠٩)

(٥) (شرح شطحيات ١٦٤)

(٦) (نفحات الأنس ٣٩٦)

(٧) انظر التحليل الدقيق لـ ف. ماير: F. Meier: Qušayris tartif as-suluk (1963)، والرسالة القشيرية، ص ٧٠ ـ ٧١. قارن أيضا: شاه ولي الله: شطحات، رقم ٣٩، ص ٥٧.

الصوفية، الذين انفصلت عنهم أعضاؤهم أثناء الذكر، وذكرت الله بنفسها، كل عضو على طريقته. وتجربة تقطع الجسد تلك معروفة في عالم التكهن، لكنها لم تكن نادرة الوجود بين الصوفية، خصوصا في شبه القارة الهندية[١].

كان الصوفية يدركون على الأقل منذ عصر أبي يزيد أن الذكر أيضاً حجاب[٢]، وأن «الفصل هو وطن الذكر»، ويعتبر ذلك من فقه الدعاء لدى النفري[٣]وقد قال أيضاً أبو بكر الواسطي ـ معاصر النفري ـ قولاً مشابهاً» «الذين يذكرون ذكره أكثر غفلة من الذين ينسون ذكره»[٤]، لأنه كما يقول الحلاج:

الذكر أنفس الدرر،

الذكر واسطة تخفيك عن نظري[٥]

يرتبط الذكر في أكمل هيئاته غالبا بالتحكم في النَّفَس، وقد قال سهل إن الأنفاس معدودة، وكل نفس يخرج منك ولا يذكره فهو ميت، وكل نفس يخرج منك وأنت تذكر الله فهو نفس حي ومتصل بالله»[٦] ولا يمكن للمرء أن يقول تحديدا في أي فترة استحدثت الطرق المختلفة للتحكم بالتنفس في التصوف، إلا أن كل من مارس الذكر ـ سواء أكان هذا الذكر دعاء عيسى لدى القساوسة اليونانيين أو كان ذلك Namu Amida Butsu في البوذية ـ يدرك أن التركيز بدون تحكم في النفس غير ممكن تقريبا، وقد نقل لنا الجامي تعاليم شيخه ـ الخواجة العطار ـ في تراث النقشبندية المبكر كما يلي: «إن المقصود ليس كثرة الذكر، فالمرء يذكر الله في نفس واحد ثلاث مرات بـ «لا إله إلا الله»، مبتدئا بالجانب

(١) دارا شيكوه: سكينة الأولياء، ص ٢٠٧؛ أعظم تطاوي: تحفة الطاهرين، ص ١٥٩، رقم ١٤٦؛ دارد: علم الكتاب: (١٣٠٩، ١٨٩١ ـ ٢)، ص ٥٠٥. يحكى أيضاً في الكتاب التوفيقي التقريبي العجيب Stay with God (1959) لـ فرانسيس برابازون Francis Brabazon عن عبد القاهر الجيلاني في تنجور: «أنه كان هناك شخص سكرانا مثل الغوث، وكان يستطيع أن يفصل أعضائه عن جسده» (ص ٤٠).

(٢) (تذكرة الأولياء ٢: ١٥٩)

(٣) النفري: كتاب المواقف، ص ٤٩، ٢.

(٤) (نفحات الأنس ١٤٤)

(٥) الحلاج: الديوان، مقطعة رقم ١٨.

(٦) الخانقاهي: كوزيدا Guzida، ص ٥٣.

الأيمن، منزلا إياها في القلب، ثم يخرج «محمد رسول الله» من الجانب الأيسر. ويستطيع الذكر تسع مرات أو ثماني عشرة مرة في نفس واحد» (نفحات الأنس: ٣٩٠ ـ ١). وقد ظهر التريض على «حبس الدم» خاصة في باكستان والهند في أواخر العصور الوسطى، أي حبس النَّفَس لوقت طويل جدا، ويعود ذلك الفن ـ الذي لم يشع قبوله ـ إلى تأثيرات مدارس التصوف الهندية.

في وقت لاحق شرحت خصائص الذكر من الناحية النظرية. فالشعراني الذي يعتبر مفسر جيد للتصوف في الشرق الأدنى في القرن السادس عشر يتحدث عن سبعة أنواع للذكر[١]، هي: ذكر اللسان، وذكر النفس، وهو ذكر لا يسمع بل يعتمد على الحركة والشعور الباطنيين، وذكر القلب، عندما يشاهد القلب جمال الله وجلاله، وذكر الروح، عندما يرى الصوفي أنوار الصفات، وذكر السر، عندما تنكشف الأسرار الإلهية في القلب، وذكر الخفية، وهو رؤية أنوار جمال وحدة الذات، وذكر أخفى الخفاء، وهو رؤية أخفى الأسرار، أي حق اليقين.

وكان يدرس أيضاً في تراث النقشبندية ذكر اللطائف الخمس، وهي خمس مواضع دقيقة في الجسد، ينبغى أن يركز عليها الصوفي حتى يغمر الذكر كل كيانه. ويعطي مير درد[٢] وصفا واضحا لتلك النظريات كما طبقت في أواخر القرن الثامن عشر، وهو يتحدث عن «ذكر قلبي» موجود في القلب على الجانب الأيسر من الصدر، ويتجلى في المحبة والشوق؛ ثم يتبع ذلك «ذكر روحي» يخرج من الجانب الأيمن من الصدر في هدوء وسكينة، و«ذكر سري» يأتي من قرب الجانب الأيسر للصدر متمثلا في التوكل، و«ذكر خفوي» يتم في الجانب الأيمن في أعلى الصدر ويرتبط بالغيبة وفناء النفس، و«ذكر أخفوي» في وسط الصدر، وهو علامة الفناء والذوبان. بعد ذلك يمتد الذكر إلى المخ ويتردد في رضى تام وهو «الذكر النفسي»، أي بـ «النفس القديسة»، ثم ينفذ إلى الكيان كله وإلى الجسد وإلى الروح إذا وصل الإنسان إلى الجمع والرضى التامين، وهذا هو «الذكر السلطاني». ويعتمد درد مثل كثير من الصوفية على مداومة الذكر لأنه دواء للروح، والطبيب يجب أن يتعلم فنه بالممارسة، لا من الكتب[٣].

---

(١) الشعراني: بيان الأسرار، صحيفة ٨٨ ب وما يليها.

(٢) (علم الكتاب ١١٢، ٦٣٧)

(٣) (علم الكتاب ١٦١)

وهناك أسلوب خاص يرتبط بالذكر وهو تأمل كلمة «الله» المكتوبة في قلب الصوفي، إلى أن يصبح مطوقا بالحقيقة النورانية لحرف الهاء الذي هو على شكل حلقة (ه)[1].

وقد اعتبر شيوخ النقشبندية أنه من المفيد زيارة قبور الأولياء والتركيز على روح شيخ محدد، لتزيد بذلك قوة المريد الروحية؛ وبتوجه المريد روحيا إلى روح هذا الولي أو ذاك بدلا من الارتباط بشيخ واحد يصبح الوصول إلى مرتبة رفيعة ممكنا، حسب القوة الروحية للولي المقصود.

وقد كان الاختلاف بين ممارسة الذكر باللسان أم بالقلب سببا في انقسام النقشبندية في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر في وسط آسيا، وكان له عواقب سياسية تمثلت في الحروب الدينية في سينكيانغ Sinkiang، فساد دائما الانقسام في الرأي في الطريقة، لأنه بالرغم من تفضيل أئمة النقشبندية للذكر القلبي، إلا أن أحدهم أجاب بالإيجاب في القرن الرابع عشر على سؤال عن جواز الذكر باللسان مثل تلقين الشهادة في أذن المحتضر، لأن «كل نفس هو النفس الأخير» بالنسبة للصوفي[2]. وبالعودة إلى الوراء نجد أنه قيل أن أحد السابقين للطريقة رأى أن الذكر باللسان جدير بالمدح «ليستيقظ النائمون وينتبه الغافلون ويُتَوصل إلى الطريق السوي من خلال الذكر». وبذلك أصبح الذكر الجهري بمثابة نداء للحرب على الكفر والغفلة، إلا أنه لا يقوم به إلا من خلت قلوبهم وألسنتهم من الزور والبهتان[3].

أما المنكرون للذكر الجهري من الصوفية فقد اعتمدوا على قول النبي: «... فإنكم لا تدعون أصما ولا غائبا، إنكم تدعون سميعاً قريباً»، وهم يرون أيضاً أن الذكر الجهري الذي يقوم به جمع قليل يمكن أن يشوش على زوار المساجد الذين يغوصون في مشاهداتهم الصامتة. إلا أن الذكر الجهري كان غالبا ما يعتبر وسيلة لنقل جمع أكبر إلى الأحوال الصوفية أو إلى أحوال شبيهة بها، فتكرار كلمة «الله» أو تكرار الذكر ذي الإيقاع - مثل «لا إله إلا الله» - والذي تصاحبه حركات معينة

---

(١) (انظر ملحق ١)

(٢) (نفحات الأنس ٣٩١)

(٣) علي بن حسين واعظ: رشحات عين الحياة (١٩١٢)، ص ٣٨.

يمكن أن يستدعي حالة من السكر. ثم يستمر اختصار كلمة الله فلا يبقى منها إلا حرفها الأخير «الهاء». وتشكل بالفتح «هَـ» مع الالتفات إلى الكتف الأيسر، ثم بالضم «هُـ» مع الالتفات للكتف الأيمن، ثم بالكسر «هِـ» مع انحناء القامة. وفي الغالب كان يشكل الصوفية حلقة حول قطب، واضعا كل واحد منهم يده اليمنى على اليد اليسرى لمن بجواره، ويرددون الشهادة بعيون مغلقة، إلى أن كانت تقتصر على حرف الهاء[1]. ومن عايش ذلك الذكر الإيقاعي - بسرعته المتزايدة واختصار كلماته إلى أن يتحول إلى نوع من التنهد العميق - يعلم أنه حتى المتفرج يمكن أن تجذبه قوة هذا الحدث بكل بساطة. وللأسف الشديد فإن جلسات الذكر من هذا النوع لا تقام الآن في بعض البلدان الإسلامية إلا باعتبارها وسيلة لجذب السياح.

يعد ذكر الصوفية الرفاعية أكثر أنواع الذكر الجهري شهرة في الغرب، وهم يعرفون باسم «الدراويش المولولين» بسبب الأصوات العجيبة التي يحدثونها في تجمعات الذكر. ويمكن أن نتذكر أيضاً «ذكر المنشار» dhikr-i arra التي يقام الآن في الطرق التركية في وسط آسيا خاصة، فالأصوات الغليظة التي تخرج من الحنجرة تخشخش مثل المنشار. وقد بدأ ذكر المنشار على يد أحمد يسيوي Ahmed Yesewi، ولعله كان رد اليسيوية على رقصات التصوف الكهنوتية.

لم يكن الذكر مجرد وسيلة لإستحضار الوجد، بل أُوصِي به المؤمنون أيضاً باعتباره وسيلة للحصول على الثواب من السماء، وتضع كتب الرقائق مثل كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» عددا من أوراد الذكر مرتبطة بتعاليم محددة لعدد مرات تكرار تلك الأوراد لكي تؤتي أكلها في الجنة[2]. وتعتبر سورة الإخلاص ذات تأثير خاص عندما يتعلق الأمر بالبركة يوم القيامة. كما يستطيع الصوفي أن ينجو من النار أو ينقذ غيره إذا ردد الشهادة سبعة آلاف مرة[3]. وقد كانت ولا تزال هذه الأفكار منتشرة بين العامة، فكثير من النساء الصالحات لم يكن يتركن صلواتهن المفروضة دون أن يزيدوا فيها عددا من الأذكار، كما كان يجد بعض المسلمين العزاء في تكرار عبارة لها قدسية أو اسم من أسماء الله، يقتبس منه قوة.

---

(١) E. Dermenghem: Le culte des saints, S. 321

(٢) (إحياء علوم الدين ١: ٢٦٥، ٣٠٢)

(٣) (نفحات الأنس ٥٣١)

يعتبر ذكر أسماء الله في غاية الأهمية[1] ولأن الله في القرآن هو من له «الأسماء الحسنى» فيمكن أن تشكل هذه الفكرة حجر الأساس لعلم شامل للأسماء - رغم أن الصوفي يدرك أن الأمر لا يتعلق بكونها أسماء لله، بل لأنها فقط صفات له[2]. وتلك الأسماء المعظمة تحسب عامة باعتبارها تسعة وتسعون اسما. ويعتبر «اسم الله الأعظم» اسم غير معروف، إلا أن بعض الصوفية يدعون معرفته، وهو ما يمكّنهم من كل أنواع الكرامات. ويرى آخرون أن اسم الله الأعظم يختلف حسب موضع السالك على الطريق[3].

وتستخدم المسبحة بحباتها الثلاثة والثلاثين أو التسعة والتسعين لعد تلك الأسماء، ويمكن عدها واحدا بعد الآخر، مبتدئا بـ «يارحمن يا رحيم» ومنتهيا بـ «يا صبور». وقد كتب الصوفية كثيرا عن خصائص أسماء الله التي قسموها إلى «لطفية» و«قهرية». وتعمل هاتان الفئتان معاً لإنتاج لحمة هذا العالم، كما أنها ترتبط بالبشر بطريقة مفعمة بالأسرار. حتى إن الاختلاف في موقف شيوخ التصوف ينسب مرة بعد أخرى لأسماء الله، التي تنعكس فيهم.

تناول الصوفية قواعد استعمال هذا الاسم أو ذاك بكل اهتمام، فاسم الله الهادي يؤثر على المريد إن هو توجه إلى الله بذكره[4]، واسم الله «اللطيف يستعمله الصوفي في خلوته، ليلطف من صفاته، ويستخدم اسم الله «الحافظ» عندما يرغب المريد في الحفاظ على «الحال الصوفي»، كما يجعل اسم الله «الودود» الصوفيَ محبوبا من كل الخلائق، وإذا ردد هذا الاسم في الخلوة باستمرار يزداد التوكل وتزداد المحبة. ولا يستخدم أي مبتديء اسم الله «الفائق»، بل يستعمله العارف صاحب المكانة العالية.

وتلك أمثلة قليلة كما بينها ابن عطاء الله (ت ١٣٠٩)، أستاذ الشاذلية الكبير

---

(١) عن معاني أسماء الله قارن: الغزالي: المقصد الأسناء في شرح اسماء الله الحسنى (بيروت ١٩٧١). م. الجوهري Die Gottesnamen im magischen gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken (1968)، وهي دراسة تتناول استخدام أسماء الله في أعمال البوني، المؤلف المصري، أحد مرجعيات السحر في القرن الثالث عشر.

(٢) (المثنوي ٤ : ٢١٧)

(٣) Teufel: Hamadanī S. 87

(٤) (نفحات الأنس ٤١٠)

في مصر. وهناك اعتقاد بأن الاستخدام الخاطيء لأي اسم من أسماء الله يمكن أن يؤدي إلى عواقب وخيمة للمستخدم أو لمن يكون بالقرب منه، والتي يمكن حتى أن تظهر، كما علمت من بعض الأصدقاء، في شكل أعراض جسدية. ولا بد أن تظهر حكمة المعلم الصوفي بصفة خاصة عند ذكر أسماء الله، فهو الذي عليه أن يقود المريد ويرعاه بعناية، حتى لا يتعرض لمخاطر نفسية وروحية شديدة.

وكان من شأن الشيخ أن يعطي لمريديه وزائريه بالإضافة إلى الأذكار المعهودة بعض الأوراد الطويلة التي يتلونها بعد الصلوات أو في مناسبات خاصة (ورد والجمع أوراد، أو حزب)، وينسب لكثير منهم طاقات غير عادية، وأشهرها «حزب البحر» المنسوب إلى الشبلي، الذي كان يستخدم في الأسفار خاصة باعتباره تعويذة للحماية.

السماع

غاية الصوفي التي يهفو إلى بلوغها بالتأمل المستمر هي الفناء، وما يتبعه من البقاء في الله، وتجربة البقاء في الله هي فضل خالص من الله ونعمه معطاة، قد تترك الإنسان سكرانا وغالبا تؤدي به لحال تعرف بحال الوجد Ekstase ومصطلح Ekstase هو ترجمتنا لكلمة «وجد»، بمعنى Finden أي إيجاد الله والوصول إلى السكينة في ذلك الوجد. وفي غمرة الوصل بوجد الله يمكن أن يغيب الإنسان في طرب الوجد. وقد اقترح نويا[١] تسمية هذه الحالة بـ «المشاهدة الباطنية» Instase بدلا من «الوجد» Ekstase، لأن الصوفي لا يخرج من ذاته، بل يغوص في أعماق نفسه، في بحر الروح، كما قال الشعراء.

«الوجد لهيب ينشأ في الأسرار ويفصح عن الشوق، فتضطرب الجوارح طربا أو حزنا عند ذلك الوارد»[٢]، كما أن العطار استخدم صورة اللهب كما يلي:

ما الوجد؟ هو السعادة من حقيقة الصبح،
والصيرورة نارا رغم غياب الشمس![٣]

---

(١) (Nwyia 254)

(٢) (التعرف ١٠٦)

(٣) (مصيبت نامه ٤١)

وفي مثل حال الغيبة تلك يفقد الصوفي الحواس والإدراك ـ ربما لسنوات، فيكون إذن معفى من تأدية الفرائض المكتوبة[١]. في تلك الحالة يكون الوجد هو المقابل الصحيح لكلمة Ekstase، ثم اشتقوا من خماسي الفعل «وجد» مصدرا، وهو «التواجد» بمعنى محاولة الوصول إلى حالة الوجد بوسيلة ظاهرة. إنها إذن محاولة تواجد التحرر من النفس، بالاستسلام للغِناء أو للرقص أو المخدرات التي ترتبط كلها بممارسات الصوفية والتي انتقدها أهل السنة وكذلك المعتدلون من الصوفية.

كانت مشكلة «السماع» محل خلاف رئيسي بين المدارس المختلفة، فقد اختلف في كون سماع الموسيقى وحركات الرقص يعتبران تعبيراً حقيقيا عن الأحداث الصوفية، أم أنها ليست إلا محاولات غير جائزة للوصل بإجهاد النفس إلى حالة ما، بينما تلك الحال لا يهبها إلا الله. وقد انقسمت آراء المرجعيات في ذلك.

ورغم ذلك فإن السماع يعتبر بلا شك أشهر تعبير عن الحياة الصوفية في الإسلام، فقد رآه أول الزوار الأوروبيين للمملكة العثمانية في مقار المولوية، أي الدراويش الراقصين، لأن طريقة المولوية هي الطريقة الوحيدة التي وضعت فيها قواعد للحركات الدائرية، رغم أنها تمارس منذ وقت مبكر في أرجاء العالم الإسلامي، ولكنها لم تعتبر طقساً أساسياً، بل كانت على الأحرى استجمام بعد الرياضات اليومية الشاقة وبعد الجهد الروحي[٢].

ويعد الرقص والدوران في الحقيقة من أقدم الأفعال الدينية على الإطلاق. والرقص هو «اللعب المطلق» وقد اعتبر في بلاد الإغريق القديمة بمثابة حركة الآلهة ـ وكان لأبولو وديونيسوس حركات رقص مطابقة لشخصياتهم. كان للرقص سمة سحرية لدى الشعوب البدائية، فكانت الطقوس التي تقام لتأمين المطر أو لطلب

---

(١) (شرح شطحيات ٥٧٦)

(٢) D. B. Macdonald: Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing (1901)، وفيه يترجم باب مهم لدى الغزالي؛

F. Meier: Der Derwischtanz (1954)، وفيه يتحدث عن أشكال الرقص وتطوره؛

M. Mole: La Dance extatique en Islam(1963) وهي دراسة غنية بالمصادر عن السماع.

النصر مرتبطة عادة بالرقص، وكان الالتفاف حول رمز مقدس (كما في السماع أحيانا) أو حول شخص يعني الاقتباس من قوته السحرية أو بث القوة فيه أيضاً. كما كان آباء الكنيسة يدركون القوة الهائلة للرقص فحرموه بشدة: «أينما كان الرقص كان الشيطان»، كما قال سانت كريسوستومس St. Chrysostomus، وهو القول الذي يمكن أن يرد على لسان أحد علماء السنة المسلمين أيضا.

وتمتليء كتب الصوفية بالحوارات التي تتسائل عن جواز السماع من عدمه، وتختلف النتيجة حسب موقف الصوفي أو الطريقة أيضاً. فقد اجتهد المتشددون في ذم أي تسلي بالموسيقى أو بالإيقاع، وتوافق رأيهم بعض الطرق المتيقظة كالنقشبندية مثلا؛ ويرى آخرون في السماع طريقا إلى قيادة الشعور الديني لدى الصالحين إلى وجهة معينة؛ وقد كان الجانب الموسيقي لدى بعض الطرق سببا في جذب كثير من الناس، ومن يشتاق إلى شكل عاطفي في عبادة الله يتمكن من الحصول عليه من خلال الصلاة فلعله يجده في سماع الألحان.

ولربما كان السماع قد بدأ لدى الصوفية بسماعهم لصوت عذب أو لكلمة مفاجئة تناسبت مع حالتهم الروحية فنتج عنها سمو روحي، ومن المعروف كم كان العرب يتأثرون بنغمات العود وكذلك باللحن الإيقاعي لعبارة ما ـ ومن الممكن أن تحرك التلاوة الجيدة للقرآن دموع المستمعين. وليس عندنا سبب للشك في القصص التي رواها المؤلفون الكلاسيكيون أن القراءة المؤثرة لعبارة من الكتاب الكريم أو لبيت شعري عادي كانت تفقد السامعين وعيهم، بل وأحيانا تميتهم تأثرا. ولا يمكن أن ننسى أن الأمراض النفسية والعصبية كان يتم معالجتها في إسلام العصور الوسطى بالموسيقى، كما كان يوصي ابن سينا. ومن الأمثلة الجيدة على مدى استخدام الموسيقى في العلاج الطبي حوض الماء في المارستان بجوار المسجد الكبير في ديفريغي Divrigi بالأناضول (بني ١٢٢٨)، حيث كان الماء يعزف نغما حلوا مهدئا، أو كوليسة أبي يزيد في إديرنه Edirne (بنيت ١٣٧٠) بقاعة الموسيقى في المارستان.

يحكى أن الحداد ـ وهو حداد صار في أواخر القرن التاسع إماما صوفيا ـ «كان يجلس يوما في دكانه، يستمع إلى أعمى يقرأ القرآن في السوق، فغيبه السماع

فوضع يده في النار وأخرج حديدة ملتهبة من النار بيده»[1]. وتلك القصص يكثر وجودها في تاريخ الأولياء، كما تُفسر كثير من الكرامات بأن صاحبها كان في حالة تامة من اللاوعي، نتجت عن الإنصات إلى القرآن أو عن دعاء قلبي، فلا يحس الصوفي بأية آلام في ذلك الوقت، لدرجة أنه يمكن إجراء جراحات له دون أن يحس بها.

ولكن المرء يتساءل، هل المستمع الذي يكون في حضرة ربه يسمح لنفسه بأن تجذبه الموسيقى أو أصوات أخرى؟ كان بعضهم يمكنه بالطبع أن يلف ويدور حول نفسه، إلى أن يمزق ملابسه أحيانا، ويكتسب قوى خارقة في أحيان أخرى. وكما روي فقد مات بعض الصوفية في حالة الوجد تلك[2]، واختفى غيرهم في الجو لأن حركاتهم الدائرية صارت طيراناً[3]، كما ابيض أحد السود أثناء حالة الوجد تلك[4].

ولكنه هل كان يجب على الصوفي أن يصل لتلك الحالة؟ ألم تكن السيطرة التامة على النفس عند الشيوخ هو ما أدهش المؤرخين؟ في هذا السياق اشتهرت إجابة الجنيد من القرآن على النوري المتحمس، الذي عاتبه على جلوسه بهدوء بينما كان الصوفية يقومون بحركاتهم الدائرية تلك، فقال الجنيد: «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب»[5].

دار هذا الحوار في حوالي عام ٩٠٠، وقد تأسست خانات السماع في النصف الثاني من القرن التاسع، حيث كان الصوفية يستطيعون سماع الموسيقى واستحضار أحوال صوفية، وكان السنيون المتشددون حانقين على الأمور التي تحدث في هذه الحانات. كما كانوا يقفون موقفا مضادا لتمزيق الثياب بصفة خاصة، كما كان يحدث كثيرا جدا عند السماع. وقد ناقش منظرو الصوفية هذا الموضوع بصفة خاصة عندما اشترك بعض الغلمان الحسان في وقت لاحق وزادو

---

(١) (كشف المحجوب ١٢٤)
(٢) (نفحات الأنس ١٩٥)
(٣) (نفحات الأنس ١٤٦)
(٤) (نفحات الأنس ١٠٢، ١٦٤، ٢٧)
(٥) (النمل ٨٨؛ نفحات الأنس ١٨٨)

من التسري الروحي، ويقال إن أوحد الدين كرماني - أحد صوفية النصف الأول من القرن الثالث عشر - كان «يشق قمصان الغلمان، ويرقص معهم ملامسا الصدر بالصدر»[1] - وهذا ما لا يجيزه السنيون المتشددون ولا الفقهاء المتصوفون بالتأكيد.

وقد خصص المؤلفون في القرن العاشر والقرن الحادي عشر أبوابا مطولة في الأخطار الكامنة في السماع:

ليس للرقص أصل في الشريعة والطريقة... ولما كانت حركات الوجد ومعاملات أهل التواجد شبيهة بالرقص فقد قلدهم في ذلك جماعة من أهل الهزل، وغالوا في ذلك وجعلوا منه مذهبا، وقد رأيت جماعة من العوام كانوا يظنون أن مذهب التصوف ليس إلا هذا فاتبعوه...

وإنه من الأحسن ألا يسمح للمبتدئين بالتعود على جلسات الألحان، حتى لا يفسدوا[2].

وقد قال بذلك الرأي معظم مشايخ الطرق الصوفية المعتدلة، لأن المبتديء سوف يحصل له التسري الحسي أكثر من التسري الروحي إذا سمع الألحان ودار حول نفسه. وقد أوضح أبو حفص عمر السهروردي رأي علماء التصوف الكلاسيكيين بشكل جيد كما يلي:

لا توقظ الألحان شيئا في القلب ليس موجودا فيه، ولهذا تثير الألحان غريزة من ليس سره متعلق بالله، أما من كانت محبته عالقة بالله فسوف تجعله الألحان ينفذ إرادة الله. وسوف يحتجب ما فسد بحجاب النفس وما صلح بحجاب القلب، وحجاب النفس حجاب أرضي مظلم، أما حجاب القلب فهو حجاب سماوي نوراني.

ويستمع العامة إلى الألحان حسب طبيعتهم، أما المريدون فيستمعون بشوق وخشية، بينما استماع الأولياء يمكنهم من مشاهدة نعم الله وعطاياه، وهؤلاء هم العارفون الذين يجدون في الاستماع مشاهدة، لكنه يبقى سماع الكاملين الذين ينكشف الله لهم دون حجاب عند سماع الألحان[3].

---

(١) (نفحات الأنس ٥٩٠)

(٢) (كشف المحجوب ٤١٦، ٤٣٠)

(٣) Smith: Readings, Nr. 100

لأن كل صوت عند الكاملين لحن، والصوفي الصادق يحس أن كل لحن يأتيه ببشرى من الحبيب، وأن كل كلمة يسمعها وحي من الله. ويحكي روزبهان بقلي قصة مطابقة لهذا السياق:

«رأى أحد الصوفية مجموعة من اللصوص يشربون الخمر ويضربون بالدف، فجلس معهم واستمع الألحان كما لو كان في السماع، وقد استحسن اللصوص فعله بشدة وتابوا جميعا»[١]

وقد كان روزبهان نفسه يحب السماع ويقول، متبعا في ذلك ابن الخفيف[٢] إنه هناك ثلاثة أشياء مهمة لتمام المتعة الروحية: الطيب ومشاهدة الوجه الحسن والصوت العذب[٣]، وجمال القَوّال شرط للسعادة الروحية، وقد كان روزبهان يرمز إلى الاتصال الصوفي بأنه «رقص مع الله»[٤].

كان علماء العصور القديمة يعتبرون الرقص حركة الآلهة أو قباب السماء، كما كان مسيحيو العصور الوسطى يعتقدون أحياناً أن الحياة الأبدية هي رقصة السعادة الأبدية، كما يبدو واضحاً من روعة بعض لوحات فرا أنغيليكوس Fra Angelicos[٥]. وقد كانت «الأغاني الروحية الصغيرة» صنفا أدبيا معروفا في أدب التصوف الألماني في العصور الوسطى، ظهر صداه في العصر الحالي في بعض أغاني الرقصات الدائرية Rondas للشاعرة الشيلينية غابريلا ميسترال Gabriela Mistral . وقد ألف الصوفية المسلمون أيضاً أناشيد رقص روحية، ويُنسب ليحيى بن معاذ - واعظ الريّ في حسن الخلق - أحد أول الأناشيد المعروفة:

دققنا الأرض بالرقص على غيب معانيك

---

(١) (شرح شطحيات ٥٩٧)

(٢) (سيرة بن الخفيف ٢١٤)

(٣) (نفحات الأنس ٢٥٦)

(٤) L. Masignon: La vie et les œuvres de Rûzbihân Baqlî (1953), S. 238

H. Corbin: Quiéudc et l'âme dans le soufisme de Ruzbihan Baqli de Shiraz (1958), S. 101 (1958)

(٥) للاطلاع على كل الموضوع قارن: F. Heiler: Erscheinungsformen und Wesen der Religion (1961), S. 239 f.، والدراسة مزودة بفهرس كبير للمراجع.

ولا عيب على الرقص لعبد هائم فيــك

وهذا دَقُّنا الأرض إذا طفنا بواديــك[١]

وأحيانا ـ وإن كان نادرا ـ توصف حركة الروح عند اقترابها من الله بالرقص السماوي.

كما وصف هذا الرقص الحماسي وصفا جميلا في شعر جلال الدين الرومي، فأبياته تعكس الإيقاع القوي لحركة الرقص التي رسمت قواعدها لاحقا في طريقة الدراويش الراقصين[٢]. ويرى الرومي أن «بيت المحبة مصنوع من الأناشيد والأبيات والمغنى»[٣]، وأن حبيبه السماوي يدور حول البيت:

يعزف على العود لحنا

أغنية عذبة بدقات طبل كالشَّرَر

ويغني، سكران من خمر الليل، ويتلظى![٤]

وقد كانت الألحان عند الرومي مثل صرير أبواب الجنة، كما تحكي القصة الطريفة التي صاغها ريكرت Rückert في أبيات شعرية:

ذات يوم قال مولانا جلال الدين:

«أنا أسمع من صوت الرباب صرير باب الجنة»!

فقال أحد السفهاء المغفلين:

«أنا أسمع وما يحصل لي حال».

فقال مولانا جلال:

ما أسمع أنا هو سبب فتح الباب،

وما يسمع هو سبب غلق الباب![٥]

---

(١) (حلية الأولياء ١٠: ٦١)

(٢) H. Ritter: Der Reigen der Tanzenden Derwische (1933)؛ ولنفس المؤلف: Die Mevlânafeier in Konya vom 11-17 Dezember 1960 (1962)، وهي دراسة تعطي وصفا مفصلا لتلك الطقوس.

(٣) (الديوان الكبير ٣٣٢)

(٤) (الديوان الكبير ٢٣٩٥)

(٥) (نفحات الأنس ٤٦٢)

وقد كان السماع عنده هو الغذاء للروح (كما كان يوصف الذكر أيضا)، وهذا التعبير يتكرر كثيرا في القصيدة التركية الأخيرة في طقوس المولوية. وحيث يطرق المحب الأرض بقدميه الراقصتين يفور ماء الحياة من الظلمة، وعندما يذكر اسم الحبيب «يبدأ الموتى بالرقص في أكفانهم»[١]. والراقص المحب أعلى من قبب السماء، لأن النداء للسماع يأتي من السماء[٢]، كما يمكن أن يُشبّه بذرة تراب تدور حول الشمس وتدرك بذلك اتصالا عجيبا، فبدون جاذبية الشمس لا يمكنها الحركة ـ كما أن الإنسان لا يستطيع الحياة دون أن يدور حول الأساس الروحي، أي حول الذات الإلهية.

وإذا انكسرت أغلال الجسد مرة فسوف تتحرر الروح وتتحقق من اشتراك كل المخلوقات في هذا الرقص ـ ونسيم ربيع الحب يلمس الشجرة حتى تبدأ الأشجار والأزهار والأوراق تهتز في الحركة الصوفية الشاملة لكل شيء.

والسماع الحقيقي يعتبر أيضاً «رقص في الدم»، وهي إشارة إلى الرواية القائلة بأن الحلاج رقص في أغلاله وهو في طريقة إلى حلبة الإعدام؛ ولهذا وصفت الخطوة الأخيرة على طريق التحرر الروحي بـ «الرقص في الأغلال»[٣]. والسماع يعني هنا الزهد في هذا العالم والبعث في الرقص الأبدي للارواح الحرة حول الشمس التي لا تطلع ولا تغيب. وبهذا يمكن أن يرمز للفناء والبقاء بحركة الرقص الصوفي، كما فهمها الرومي وخلفه:

دوِّي يا طبل، نغم يا ناي، الله هُوْ!

فورة في الرقص، حمرة الصبح، الله هو!

روح من نور في دورة الكواكب، شمس

رفعها الرب في الوسط، الله هو!

من يعرف قوة الرقص، يحيا في الله،

---

(١) (الديوان الكبير ١٩٧٨)

(٢) (المثنوي ٢: ١٩٤٢)

(٣) (المثنوي ٣: ٩٦)

لأنه يعرف كيف أن الحب يقتل، الله هو[١]

كما رمز الرومي أيضاً للميثاق الأول بالـ «سماع»:

دوت صيحة في العدم،

عندما قال العدم: حقا،

سوف أثبِّت القَدَمَ في كل بلد،

لأبدو سعيداً، أخضر، يافعاً.

فتعالى نداء الله في الأزل،

فبات يرقص سكرانا،

ذلك هو العدم الذي صار وجودا

صار قلوباً وسواسن وتيناً![٢]

إن العدم المحتمل وجوده قد اكتسب وجوده بخطاب الله له، فدفعه الصوت إلى رقص أخذه إلى العالم المليئ بالزهور والعطور، تماما مثل نغمة الصوت الإلهي يسمع عن طريق الألحان التي تسمو بالروح إلى عوالم غير مدركة من السعادة الروحية.

والرمزية في لغة الرومي تكاد تكون لا حدود لها عندما يتحدث عن جمال السماع وقوته، فهو يصف بصور متجددة تلك الحركات التي تستدعيها مشاهدة الحبيب الذي يرقص في ساعة الوجد على شغاف قلب المحب. وقد سار كثير من الشعراء والصوفية على خطى الرومي حينما استخدموا رمزية الألحان والرقص، أو مارسوا السماع مع مريديهم. وهذا الجانب في الحياة الصوفية أصبح له قوة جاذبية يصعب معها إلغاؤه، رغم المعارضة السنية المتشددة. حتى إن أحد صوفية التيار النقشبندي الرزين مثل مير درد وجد نفسه مجبراً لتأليف كتاب للدفاع عن الموسيقى، كما كان ينظم لقاء للملحنين في منزله مرة أو مرتين في الأسبوع ليعزفوا له ولتلامذته، ولكن بتأدب شديد ودون رقص.

---

(١) F. Rückert: Ghaselen: Dschalaluddin Rumi (1918) في كتاب: A. Schimmel: Orientalische Dichtung, S. 56.

(٢) (الديوان الكبير ٤ : ١٨٣٢)

وفي الهند دافع الشستيون بصفة خاصة عن الموسيقى، وقد اقتدت بهم بعض الطرق الأخرى، كما تجرأ أحد الصوفية في بورهانبور في القرن السابع عشر ـ وهو عيسى جند الله ـ على مساواة السماع بالصلاة[1]. وقد سمى آخرون السماع «معراج الأولياء»[2]. وعندما تلقى أحدهم إجابة بالنفي على سؤاله إن كان في الجنة سماع، تنهد قائلا: «ماذا نفعل إذن بالجنة؟»[3].

منع أتاتورك طقوس الدراويش المولوية في تركيا في عام ١٩٢٥ مثلها مثل طقوس بقية الطرق الأخرى، ومنذ عام ١٩٤٥ سُمح بإقامة السماع بمناسبة الاحتفال بذكرى وفاة الرومي في القرن السابع عشر، وإن لم يكن مسموحا بإقامته في مقر الطريقة العام، وقد ظهر المولويون منذ عدة سنوات خارج كونيا، وخارج تركيا أيضاً. ولا يزال الإعجاب بتلك الطقوس له جذور عميقة في كثير من العائلات التركية، كما أن هناك قصيدة شعرية تركية حديثة تعكس شعورا نموذجيا لدى الصوفية، وهو الشعور بالوجد، الذي وجد صداه في كثير من الأبيات والترنيمات. ويعتبر آساف هاليت شلبي (ت ١٩٥٨) حسب علمي آخر مفسر حقيقي لتلك التجربة[4]:

الأشجار تبتهل في حب بأثواب الرقص

مولانا

الصورة داخلي

ليست مثل الصور

فيها نجوم تتساقط

حين الرقص داخلي

أدور وأدور

والسموات تدور

---

(١) قدوسي: Tadhkira-yi Syfiya-yi Sind (1959)، ص ١٥٦.

(٢) Bedil Rohrewardo: Diwan (1954), S. 297

(٣) قانع: تحفة الكرام، ص ٤٣٦؛ أنظر أيضا: H. T. Sorley: Shah Abdul Latif of Bhit (1940)

(٤) Asaf Halet úhelebi: HE (1951)

تزدهر ورود في وجهي
والأشجار في البستان المشمس
«إنه خلق السموات والأرض»
والثعابين للحن الناي تنصت
في أشجار بأثواب الرقص . . .
وأبناء المراعي سكارى . . .
من القلب...
ينادونك
أنظر مبتسما إلى الشموس
التي فقدت طريقها
أنا،
أنا أطير
والسموات تطير

الإنسان وطريقه إلى الكمال

ملاحظات حول علم نفس المتصوفة

إن وضع الإنسان في الالإسلام وخاصة في الصوفية لهو محل جدل عند علماء الغرب؛ فمنهم من يرى أن الإنسان بكونه عبداً لله ومملوكاً ليست له أدنى قيمة أمام تلك الهيمنة الإلهية المطلقة؛ فهو يكاد يكون ليس له كيان أمام قدر لا مرد له. وحسب رأي أولئك العلماء فإن مفهوم المذهب الإنساني الذي تتغنى بالإعتزاز به الحضارة الأوربية هو عند مفكري الإسلام مصطلح مجهول. ومن ناحية أخرى كان يرى آخرون أن تطور الصوفية اللاحقة يكمن فيه خطر تطوُر المذهب الذاتي القائم على الفكر التحزبي، لأن الشخصية الإنسانية في تشدقها وانتفاخ أوداجها إن صح التعبير قد تدعي أنها صورة مصغرة من الله تنعكس فيها صورته الكاملة؛ وإن الفكر القائل بكمال الإنسان كان يبدو لبعض المستشرقين خطراً كبيراً على علم السلالات البشرية في الإسلام، خطورته ليس بأقل من خطورة وصف الإنسان بالمهانة في القول بأنه عبد لله. وفي الحقيقة إنه ليس من السهل الخوض في شيئ من علم الأجناس البشرية في الفكر الإسلامي المتشعب تشعب الإسلام ذاته؛ وإن الفروق بين المتقدمين من الصوفية والمتأخرين فروق عظيمة، ولذا فإنه ليس بالإمكان الإشارة إلا إلى بعض جوانب الإنسان، ودون الخروج عن أولياتها. إن الإنسان حسب ما جاء في القرآن قد خلقه الله بيده[١]، وتلك الفكرة وردت مذوقة في رواية نبوية جاء فيها أن الله عجن آدم من طين أربعين يوماً قبل أن يهبه الحياة بنفخه فيه من روحه[٢]. وهذا يعني أن آدم كان تحت تأثير الحضرة الإلهية

(١) (قارن سورة ص ٧٥)

(٢) (قارن الحجر ٢٩ و ص ٧٢)

أربعين ألف سنة[1]، كما فسر البقلي تلك الرواية[2]، وقال «إن شكل آدم مرآة للدارين، وكل ما وضع فيهما جعل جلياً في صورته ﴿سنريكم آيتنا في الآفاق وفي أنفسكم﴾»[3].

إن نظام الخلق هذا لهو غاية تكريم الإنسان، حيث إن كل ناحية من نواحيه نتاج إلهي كامل؛ إنه يحيا في روح الله، ولذا فإنه يعتبر مرآة تنعكس فيها صفات الله، وكما جاء في الحديث «إن الله خلق آدم على صورته». وإن آدم يُنظَر إليه على أنه مثال الكمال الإنساني، وهو قد تميز بهبته علماً خاصاً «وعلم آدم الأسماء كلها»، وإن معرفة اسم شيئ يعني القدرة على قيادته؛ وهكذا أصبح آدم بفضل معرفة الأسماء سيد كل المخلوقات. هذا التعبير القرآني البسيط استنتجت منه شروحاً أخرى تذهب إلى أن الله علم آدم الأسماء الحسنى كيف تنعكس في الخلق، وهي أسماء ما فتئ آدم يدعو بها في صلواته. وصار آدم أمير «علّم الأسماء»، («علّم الأسماء» بك) كما قال الرومي في توليفة لغوية عجيبة بين اللغة العربية والتركية[4]. وقد جعل الله آدم خليفة في الأرض وأمر الملائكة أن يسجدوا له، لأن الإنسان أفضل من الملائكة[5]، حيث لم يعطوا معرفة الأسماء، وحيث إنهم ليسوا بأيديهم إلا السمع والطاعة، بينما الإنسان يتمتع بالاختيار، أو يعاني منه (وإن كان اختاراً يحده القدر). إنه خص بالأمانة[6] التي أبت السماوات والأرض أن يحملنها. وتلك الأمانة أولت في وجوه مختلفة، ففسرت بالمسئولية أو بالاختيار أو بالحب أو بقوة الشخصية الذاتية. إلا أنه رغم كل ذلك ورغم ما للإنسان من مكانة كان الصوفيون يحنون إلى موطنهم الأصلي ومكانتهم الشريفة قبل الوجود:

كنا في السما

في صحبة الملا

---

(١) هكذا ذكرت المؤلفة أن مدة العجن كانت أربعين يوماً وفترة التأثير أربعين ألف سنة (المترجم).

(٢) (شرح شطحيات ٥٤٥)

(٣) (فصلت ٥٣، وشرح شطحيات ٤٣٧)

(٤) (المثنوي ١ : ١٢٣٤)

(٥) (كشف المحجوب ٢٣٩)

(٦) (قارن الأحزاب ٧٢)

متى نعود إليهما؟[١]

إن ذكرى أيام الجنة ما زالت تصاحبهم في وادي الأحزان، وهي التي تقودهم من دنيا المنفي إلى الوطن الخالد.

إن الخلق يبلغ في الإنسان غايته، قال شاعرٌ بكتاشي:

هذا الكون شجرة

الإنسان ثمرتها

والغاية الثمرة

فلا تفكر بعد في الشجرة[٢]

وهناك رواية ظهرت متأخراً تنسب إلى الأحاديث القدسية، جاء فيها: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، لذلك خلقت العالم»[٣]. إن الله في وحدته السرمدية أراد أن يعرف، فخلق عالماً يكون الإنسان فيه أسمى إعلان لقوة الله في الخلق. والإنسان صورة مصغرة خُلقت ـ بناءً على حديث قدسي كذلك ـ من أجل الله الذي خلق كل شيئ من أجل الإنسان.

إن القرآن قد رفع الإنسان مكاناً عليّاً دون الدخول في تفاصيل، إلا أن الصوفية قد انغمسوا في الكشف عن جوانب الإنسان المختلفة. إن قدرة الله قد ظهرت مثالاً حياً في الإنسان، فهو ـ كما قال الرومي فأحسن القول ـ «أسطُرْلاب صفات الجلال»[٤].

وقد وجد الصوفية طرقاً كثيرة لإثبات تلك المكانة العالية للإنسان؛ ومن الآيات المحببة لديهم في هذا الصدد ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم. . .﴾[٥] آية فهموها أمراً من الله بأن ينظروا في قلوبهم، ليجدوا فيها منابع

---

(١) (الرومي: ديوانِ كبير ٤٦٣)

(٢) (Birge: The Bektashi 118)

(٣) هكذا في الأصل، وقد وجدناه في «كشف الخفاء» للعجلوني تحت حرف الكاف كالآتي: كنت كنزا لا أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا، فعرفتهم بي، فعرفوني. قال جمع من المحققين: لا أصل له (المترجم).

(٤) (المثنوي ٦: ٣١٣٨ ـ ٣١٤٣)

(٥) (فصلت ٤١)، والمؤلفة ترجمت ضمير الغيبة في «سنريهم» وما يتبع ذلك في بقية الجزء المذكور من الآية إلى خطاب، ثم تتبع ذلك بجملة معناها «أفلا تبصرون»؟، وتدخلها في الآية على أنها منها، وهي وإن كانت من القرآن فإنها ليست في هذا الموضع، هذا علاوة على أنه هناك خطأ مطبعي في فعل الجملة الألمانية الذي يقابل «تبصرون»، وجلّ من لا يسهو (المترجم).

العلم، فيصلوا إلى الله عشيقهم، الذي هو أقرب إلى الإنسان «من حبل الوريد»[١].
وربما من هذه الآية أتى حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وربما أن ذلك في الأصل تبنٍ للعبارة الدلفية gnoti theauton أي «اعرف نفسك». إن منظري التصوف قد استندوا استناداً كبيراً على تلك الرواية؛ فإذا عرف المرء قلبه فإنه يصل منه إلى معرفة ما هو إلهي فيه، وهو dulcis hospes animae، أي «ضيف الروح العزيز»، حيث موطن همزة الوصل بين ما هو إنساني وما هو إلهي. إلا أن الحديث قد اختلفت تفسيراته إلى عدة وجوه. ومن أرق التعبيرات البلاغية في ذلك قصة أتى بها الرومي عن المملوك المدلل للسلطان محمود الغزنوي، واسمه أيار، أنه كان كل صباح ينظر إلى نعليه الباليتين وقميصه الرث، لباسه قبل أن يصطفيه محمود؛ ويعلق الرومي قائلاً: إنه كان يريد أن يذكر نفسه بما كان من حاله، حتى يعرف قدر النعمة التي أنعم عليه بها سيده[٢]. وتباعاً لرأي الرومي فإن على الإنسان مثل ذلك أمام ربه، عليه أن ينظر في نفسه كيف خلق ضعيفاً، بعدها سيعترف بأنه لا يساوي شيئاً أمام الله الذي أسبغ عليه نعمه.

وإن كثيراً من الصوفية قد نظروا إلى هذا الحديث على أنه اختصار لمبادئ الخبرة في الطريق الصوفي، دلالة على «الطريق إلى الداخل» والرحلة في خاصة القلب[٣]، فقد وصف العطار في «مصيبت نامه» المكان الذي يجد فيه البطل «في بحر الروح» سلامه المنشود وصفا رائعا.

وهناك رواية محببة عن الصوفيين تبين كيف أن الله يسكن قلوب المحبين: «لا تسعني السماوات والأرض، ويسعني قلب عبدي المؤمن». إن القلب هو موطن الذات الإلهية، أو بعبارة أخرى هو المرآة التي يرى الله نفسه فيها. غير أن تلك المرآة يجب أن لا ينقطع عنها تلميعها بالزهد وحب الطاعة إلى أن يفارقها كل غبار وكل صدئ، فتكون قادرة على أن تعكس النور الإلهي. صورة أخرى تذكر لتبيين كيف يعد الإنسان نفسه للحظة «الوجد» الأخيرة، ألا وهي صورة «الكسر»؛ فهناك حديث قدسي يقول واعداً: «أنا مع الذين انكسرت قلوبهم من أجلي». وموضوع «الانكسار من أجل البناء» يناسب تماما عملية الزهد كمرحلة إعدادية لأحوال

---

(١) (فصلت ٥٣)

(٢) (المثنوي ٥: ٢١١٣ ومايليها)

(٣) (Corbin 93)

سمى. وإن رأي الجنيد بأن إثبات ذات الله من خلال العدم أفضل من إثباتها من خلال الوجود يجعل ماسنيون يستنتج أن العقيدة الإسلامية تميل بشكل عام إلى إثبات ذات الله من خلال الهدم أكثر من إثباتها من خلال البناء». النفس يجب أن تنكسر، والجسد يجب أن ينكسر والقلب يجب أن ينكسر، كل شيء فيه يجب أن يحطم، حتى يبني الله فيه سكنا جديدا له؛ لأن البيت المهدم به كنوز، وتلك الكنوز لا يمكن استخراجها إلا إذا نبشت أساسات جدرانه (كما تبين من قصة الخضر في سورة الكهف).

أينما أطلال وجدت فأمل في كنز وقدره

لماذا لا تبحث عن الكنز (الله) في القلوب المقفرة

والعطار يقول في أكثر من موطن بأن الكسر وسيلة للوصول إلى السلام والوحدة؛ فإن حجر الرحى المكسور لا يدور طويلا[1]، وإن لاعب العرائس في كتابه «أشترنامه» يكسر كل الدمى التي استخدمها، ويردها إلى صندوق الوحدة»[2].

وفي الشعر الصوفي المتأخر وخاصة في أسلوب الشعر الهندوفارسي في حوالي القرن السابع عشر عندما كان كل كبار الشعراء متأثرين بالنقشبندية أصبحت كلمة «شكست» (انكسر) من أحب التعبيرات لديهم آنذاك. وربما كان في ذلك مواساة للشعراء، في وقت كانت فيه الهند الإسلامية قد انهارت، فأصبح الشعراء يأملون أن يكون في الكسر بداية جديدة...

والصوفي قد يجد شبح الولي في القلب الخالي من كل شيء. قد يجد تحت الأنقاض الكنز المخفي وينادي في نشوة مهللا. «ما لم أجده أبدا وجدته في الإنسان»[3]. والمتصوفون المتحمسون الذين بلغوا تلك الحال ظواهرهم قد نتج عنها شعور بوحدة شاملة لكل شيء قد يبعث في الأذهان انطباعاً بأن الحدود بين الإنسان والله قد نسيت، ونظريات ابن عربي تعاضد ذلك. ومع ذلك فـ «الرب يبقى ربا، والعبد عبداً»، وهذا هو الموقف المقبول في الصوفية المعتدلة.

إن علم نفس الصوفية قائم على القرآن، مثله كمثل كل شيء آخر في

(١) (مصيبت نامه ١٤٩)

(٢) (أشترنامه ١٣٧)

(٣) (ديوان يونس إمره ٧٩)

الصوفية. وتصوراتهم عن «النفس» - وهي أخس مبدأ في الإنسان - قد ذكرناها من قبل. وأعلى من «النفس» «القلب» و«الروح». وهذا التقسيم الثلاثي هو حجر الأساس لأنظمة معقدة قامت عليه فيما بعد، نجدها في تفسير جعفر الصادق للقرآن. ومن رأيه أن «النفس» لها نزعة «الظالم» و«القلب» له نزعة «المقتصد» و«الروح» لها نزعة «السابق»: و«الظالم» يحب الله من أجل نفسه، و«المقتصد» يحبه من أجله، و«السابق» يدع إرادته تذوب في إرادة الله[1]. وقد أخذ أبو يزيد البسطامي والترمذي والجنيد بهذا التقسيم الثلاثي، أما الخراز فإنه أدرج بين «النفس» و«القلب» عنصراً آخر هو «الطبع»، وهو الوظائف الطبيعية في الإنسان[2].

وفي نفس الوقت تقريبا أبصر النوري في الإنسان أربعة اتجاهات استخرجها من القرآن بطريقة عبقرية، وهي[3]:

«الصدر» وهو مرتبط بالإسلام[4].

«القلب» وهو محل الإيمان[5].

«الفؤاد» وهو مرتبط بالمعرفة[6].

«اللب» وهو مقر التوحيد[7].

وإلى ذلك أضاف الصوفية أكثر من مرة «السر» الذي من خلاله يتقلى الوحي. وفي مقارنة شيقة صنف جعفر «العقل» على أنه حاجز بين «النفس» و«القلب»، فهو «بينهما برزخ لا يبغيان»[8]، بحيث أن الغرائز الخسيسة المظلمة لا تمثل خطراً على طهارة القلب[9].

---

(١) (Nwyia 17)
(٢) (Nwyia 240-42)
(٣) (Nwyia 321)
(٤) (الزمر ٢٣)
(٥) (العنكبوت ٧، ١٦، ١٠٦)
(٦) (النجم ١١)
(٧) (آل عمران ١٩٠)
(٨) (الرحمن ٢٠)
(٩) (Nwyia 163)

فكل من تلك المراكز الروحية له وظائفه، وقد لخص عمرو المكي بعض أفكار الصوفية المتقدمة في أسطورة دينية رقيقة قائلاً:

إن الله تعالى خلق القلوب قبل الأجساد بسبعة آلاف عام، وحفظها في مقام قربه؛ وخلق الأرواح قبل القلوب بسبعة آلاف عام، وحفظها في جنة الأنس به؛ وخلق الألباب قبل الأرواح بسبعة آلاف عام، وحفظها في مقام الوصل به. ثم حبس اللب في الروح، والروح في القلب، والقلب في الجسد، ثم اختبرها وأرسل الرسل، فبدأ كل منها في البحث عن مقامه الخاص. فانشغل الجسد بالصلاة، ووصل القلب إلى الحب، وبلغت الروح القرب من الرب. ووجد اللب استقراره في الوصل بالله[1].

هذه التعاليم ذات العلاقات المبسطة قد نسج منها فيما بعد المتصوفة اللاحقون نظاما مفصلا من العلاقات حتى أصبحت كل خبرة روحية مفصلة على عضو مخصص يستقبلها.

وبنفس المستوى تم تنظيم أنواع «الكشف» المختلفة ـ التي قد يعطاها الصوفية ـ تبعا لمستويات الوعي المتباينة التي تسير عليها وحسب نوع الطريق إلى معرفة الله، أعقلي هو أم لدني. وانطلاقا من المصطلحات التقليدية يقسم أحد اللاحقين أنواع الكشف كالآتي:

أ) «كشف كوني»، وهو نتيجة الأعمال الصالحة، وتطهير النفس الدنيئة؛ وهو يتجلى في الرؤى والكهانة.

ب) «كشف إلهي»، وهو ثمرة العبادة الدائمة، والتطهير الدائم للقلب؛ وينتج عنه معرفة عالم الأرواح والمعرفة القلبية، معرفة يستطيع بها الصوفي أن يرى الغيب وأن يقرأ مستور الأفكار.

ج) «كشف عقلي»، وهو أصلا أحط أنواع المعرفة الحديثة؛ ويمكن بلوغه بإصلاح القدرات الأخلاقية، وهو قد يصل إليه كذلك الفلاسفة.

د) «كشف إيماني»، وهو ثمرة الإيمان الكامل، بعد أن يكون المرء قد وصل إلى كمال النبوة؛ عندها يحظى الإنسان بالكلام الإلهي بلا واسطة؛ وهو قد يتكلم

(١) M. Smith: Readings, Nr. 29

مع الملائكة، ويلتقي مع أرواح الأنبياء، ويرى ليلة القدر، ويرى بركات شهر رمضان في شكل إنسان في «عالم المثال»[١].

وهذه التقسيمات الأخيرة هي بشكل عام من خصائص الصوفية اللاحقة. بيد أن مختلف أنواع الوحي لا تخضع لمقاييس العقل، لأن جميع مدارك الظواهر الغيبية من غير طريق العقل يسلم بها جميع أهل التصوف منذ النشأة الأولى. فقد فرقوا تمام التفريق بين «العلم اللدني» ـ وهو الحكمة التي عند الله ومن الله يختص بها الله برحمته العارف ـ وبين المعرفة العادية. فهم قد ذاقوا في هذه الخبرة منبع جديدة لحكمه موحاة لا يمكن أن يبلغها المرء من خلال الطرق العلمية أو التأملات الكلامية.

الخير والشر ودور الشيطان

إن من أروع الجوانب في علم نفس التصوف في الإسلام لهو المنظور الذي يناقش الصوفية منْ خلاله قوى الشر المتمثلة في الشيطان. وحسبما ورد في النص القرآني فإن الشيطان إما أنه ملك مطرود أو جان خلق من نار، وهو له دور هام في قصة الخلق كما ورد ذكرها في القرآن الكريم في الآيات ٢٨ ـ ٣٤ من سورة البقرة. وحسب رأي الصوفية فإنه قد كان كبير الملائكة في العلم، حتى إنه كان بهذا المعنى موضوع ملحمة بنغالية في باكورة القرن السابع عشر كتبها السيد سلطان بعنوان «إبليس نامه». وفيها يقول الكاتب إن الملائكة أمروا باحترام إبليس حتى بعدما لعنه الله؛ حيث إنه قد كان أحد المعلمين، ومثل هذا الأمر ينطبق كذلك على المريد تجاه شيخه، فإن حب شيخه واحترامه عليه واجب حتى ولو تحول الشيخ إلى شيطان[٢]. ومن الروايات المذكور أن الشيطان يسكن دم ابن آدم[٣]، وبذلك فإنه يمكن إنزاله منزلة النفس ـ أخس جوانب الإنسان ـ أو منزلة الجسد. ومع ذلك فإنه على مر التاريخ لم ينسب إلى الشيطان قط سلطان مطلق على الإنسان. فهو قد

---

(١) (علم الكتاب ٤٤٣ ـ ٤٤٤)

(٢) Enamul Haq: Muslim Bengali Literature (1975), S. 119

(٣) قارن ص ٤٧١ ـ هكذا في الأصل أخذا عن الرواية المشهورة: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم من العروق» (المترجم).

يكذبهم ويغويهم، كما فعل مع آدم، ولكنهم عندهم الإمكانية أن يردوا وساوسه (شيطان محمد إقبال كان يشتكي بكل مرارة أن إغواء الناس أصبح سهلا عليه). والشيطان في حد ذاته لا يعتبر شرا أبدا، إنما يبقى دائما خلقا من خلق الله، وبذلك فإنه آلة جهنمية في يده تعالى.

وفي بعض الدوائر الصوفية هناك محاولة لإنصاف الشيطان. والواضح أن تلك المحاولة قد بدأها الحلاج، حيث عبر عن ذلك قائلا: «قد افتخر الشيطان بأنه عبد لله آلاف السنين قبل خلق آدم، واعتزازه بأنه قد خلق من نار تجعله يعصي أمر الله بالسجود لآدم المخلق من تراب». والحلاج لا يعترف إلا باثنين من أهل التوحيد الحقيقي، وهما محمد والشيطان. إلا أن محمداً أمين سر الرحمة الإلهية، بينما إبليس هو خازن الغضب الإلهي. ونظرية الحلاج تجعل الشيطان أكثر توحيداً من الله نفسه، فإن إرادة الله السرمدية هي ألا يعبد سواه؛ ولهذا السبب نفسه امتنع الشيطان أن يسجد لمخلوق حتى وإن كان الذي أمر بذلك هو الله. وقد ترجم الحلاج صيحته تلك في رباعية له أصبحت مشهورة، وهي التي تبدأ بـ:

فتنتي أنني أقدسك

فإبليس قد حوصر بين الإرادة والأمر «رمي في الماء مكتوفا»[1]. ووضع الشيطان المأسوي قد جعل عددا من الشعراء يتعاطفون معه، بما أن مأزقه قد سبق بالصعوبات التي على الإنسان أن يواجهها في هذا العالم. وإن أجمل تلك الأشعار[2]، هي شكوى رائعة من الشيطان يشتكي فيها ـ وهو الملك المطرود الذي كان قلبه يوما ما صدفة تسكنها لؤلؤة «الحب» ـ من مكر الله: لقد كتبت عليه اللعنة منذ الأبد، وجعل آدم سببا ظاهريا لحاله:

نصب في طريقي مصيدة بغير شارة

في وسطها كان آدم طعم السنارة

أراد أن يعطيني للعنة إشارة

فعل ما أراد، آدم الترابي كان له ستارة

(١) (انظر كذلك ص ١٠٨)

(٢) (ديوان السنائي ٨٧١)

ولا ريب أن الشيطان كان قد قرأ في اللوح المحفوظ أن مخلوقاً ستحـ ـ لعنة الله، لكن أنى له أن يتوقع أن يكون هو ذلك المخلوق، وهو صاحب الآلاف المؤلفة من كنوز الطاعات؟

وقلما توجد أشعار يكون فيها حجم المأساة الإبليسية أكثر وضوحا مما جـ في قصيدة حكيم غزنة وهي محدودة الشهرة. ومن الممكن أن يكون السنائي قد تأثر في ذلك بمعاصره الذي يكبره سنا أحمد الغزالي (ت ١١٢٦)، والذي يعتبر أهم القائلين بإنصاف إبليس، وهو كذلك الذي وصلت به الجرأة أن يقول «من لم يتعلم التوحيد من الشيطان فهو كافر»[١]، ملاحظة رغم أنها أثارت حنق السلفية إلا أن صداها أصبح يتردد في معظم كتب الصوفية اللاحقة. ثم تبعه العطار في هذ الموقف، فإنه هو كذلك يرى في الشيطان موحداً كاملاً ومحباً، حيث إن الله لعنه فتلقى تلك اللعنة على أنها له تشريف، لأن سنة الحلاج الحقيقية تقول: «أن أكون منك ملعوناً أحب إلي ألف مرة من أن أحول رأسي عنك وأوجهها إلى سواك»[٢]. إن إبليس قد أصبح في هذا الموطن أنموذجا للمحب الكامل الذي أطاع محبوبه، ففضل الانفصال نزولا عند رغبة محبوبه على الوصال الذي تتوق نفسه هو إليه. وبعد ذلك بعدة قرون يأتي يهودي قد دخل في الصوفية وهو سرمد (أعدم سنة ١٦٦١) فيفاجأ أهل السلف في الهند المغولية برباعية ينادي فيها الناس بتقليد الشيطان، فيقول:

اذهب فتعلم من الشيطان كيف تعبد

فاختر قبلة واحدة لسواها لا تسجد

وحتى شعر الشاه عبد اللطيف في أقصى السند يوحي إلى السامع الإعجاب بإبليس كواحد من أخلص المحبين وأن يتخذه مثلاً، في بيت شعر تحير في تفسيره الشراح.

---

(١) Merlin S. Swartz: Ibn al-Jawzi's 'kitêb alqussas wa'l-mudhakkirin' (1971), S. 221

شاه عبد اللطيف في كتاب Sur Yaman Kalyên؛ وانظر أيضا: A. Schimmel: Pain and Grace، الفصل الرابع. وأشمل دراسة هي دراسة Peter A. Awn: Satan's Fall and Redemption: Iblis in Sufi Psychology (1983).

(٢) (قارن: منطق الطير ٢١٧)

ويرى آخرون من الصوفية أن إباء إبليس أن يسجد لآدم لا يعتبر مجرد عصيان أصبح مثلا يضرب لكل عصيان في العالم بل هو فوق ذلك عمل نشأ عن فنة الحب. فإبليس كان كما قال الرومي أعور: إنه رأى جسم آدم مخلوقاً من تراب ىىدلك افتخر بنفسه قائلا: «أنا خير منه». إلا أنه غاب عنه أن الله نفخ في الإنسان من روحه وخلقه على صورته[1]. وهكذا أصبح إبليس أنموذجا للفكر العقلي الأعور الذي يعوزه الحب الإلهي الذي أورثه آدم، كما يقول الرومي[2] ومن بعده قدس.

إن الشيطان أصبح شخصية مأسوية ضائعة فاقدة الأمل وحيدة. أحيانا يراه صوفية حزينا يلعب في صورة هستيرية. والظواهر المتعددة للشيطان التي تشكلت عند الصوفية عبر القرون قد أعاد تسطيرها محمد إقبال في أعماله التي تبدو فيها صورة الشيطان غاية في الغرابة. إنه يرى فيه المحب والذكي، والموحد وروح الشر، والمريد الذي يتوق على أن يمنى بهزيمة يهزمها إياه الإنسان الكامل (اتباعا لرواية نبوية تقول «إن شيطاني قد أسلم»)، ويريد أن ينكسر حتى يصل إلى الخلاص. ثم إنه يسجد للإنسان الذي يثبت أنه أقوى منه فيدرك بذلك السجود الذي كان قد فاته في الساعة الأولى. ومن ناحية أخرى فإن إقبال استخدم كذلك في وصفه الشيطان الصورة المعتادة من غاو ومادي ومخرب[3].

إن قضايا الشيطانيات وثيقة الارتباط بمسألة الخير والشر، ومن ثم كذلك بمسألة القدر والإرادة. تلك القضايا كانت موضوع المجادلات الكلامية في الإسلام المبكر، ولم ينته انشغال المؤمنين بها قط. فإذا لم يكن هناك فاعل غير الله فما دور الإنسان إذن؟ وإلى أي مدى يمكن أن تنسب إليه أعماله وأفعاله؟ ومن أين يأتي الشر؟ وإلى أي مدى يكون الإنسان ـ مقارنة بقصة الشيطان ـ سجينا بين الإرادة والأمر؟

---

(١) (المثنوي ٤ : ١٦١٧)

(٢) (المثنوي ٤ : ١٤٠٢)

(٣) A. Bausani: Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal (1957)

A. Schimmel: Die Gestalt des Satans in Muhammad Iqbals Werk (1963)

القدر سر الله لا يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل[1].

إنه كما يقول روزبهان البقلي اتباعا للحديث المتقدم هو «السر الإلهي من قبل خلق الخلق الذي لا أمل لمخلوق في حله»[2]. والصوفية قد كانوا على علم بأن التسليم التام الذي لا جدال فيه بالقدر في كل شيء قد يكون له نتائج خطيرة على نشاط الإنسان وعقيدته. وهم رغم صلواتهم بلطافة أدعيتها ورغم قيامهم الليل وصيامهم النهار إلا أنهم كانوا يخشون يوم القيامة، الذي قد يدخلهم النار، كما قال الله «هؤلاء إلى النار ولا أبالي، وهؤلاء إلى الجنة ولا أبالي»؛ حتى إن هذا الحديث قد استشهد به الغزالي في أن إرادة الله لا يمكن أن يعلمها أحد.

والمتصوفة المتأخرون قد حلوا المشكلة بإدخال مبدأ «الحب»: إرادة من بالزهد والبلاء والحب قد بلغ «الفناء» هي التي تواصل حياتها في إرادة الله. وبذلك فإنها لا تصدر في أفعالها عن نفسها، بل إن فعلها ينبع إن صح القول من إرادة الله تحت «الجبر المحمود».

وقد جاء تعبير الرومي أكثر تعبيرات الصوفية وضوحا بأن التسليم الأعمى للقدر لا يوافق التقوى. وهو قد أورد في روعة حكاية عن رجل ركب شجرة فأكل من ثمارها، فلما جاء حارث البستان وأراد أن يثبت له الرجل أن هذا «بستان الله» وأنه يأكل من «ثمار الله» التي أخرجها ضربه الحارث ضرباً مبرحاً بـ «عصى الله»، حتى أقر السارق أن عدوه كان بإرادته هو وليس بتنسيق من الله[3].

وبذلك يأبى الرومي أن يؤمن بالمعنى العادي لحديث «قد جف القلم»[4]، بمعنى أن ما كتب في اللوح المحفوظ لا يمكن تغييره. أما هو فإنه يرى أن الحديث إنما يعني أن أعمال المؤمنين الحسنة لا تقبح أبدا، لا أن الحسنات والسيئات متساوية[5].

والبس من نسيج ما غزلت،

---

(١) هكذا ترجمة ما ورد في الأصل الألماني، وقد بحثنا عن هذا الحديث في برنامج المحدث فوجدنا حديث «القدر سر الله فلا تفشوه»، وقد ضعفه بعضهم، ووجدنا قول للبغوي يقول فيه «القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا»، وهذا الكلام موجود في «فيض القدير» للإمام المناوي في برنامج المحدث. (المترجم)

(٢) (شرح شطحيات ١٧٥)

(٣) (المثنوي ٥: ٣٠٧٧ ـ ١٠٠)

(٤) هكذا في الأصل المترجم منه وبذكر اللفظ العربي (المترجم)

(٥) (المثنوي ٥: ٣١٣١ ـ ٣١٣٥)

واشرب من نتاج ما زرعت

فهذا الحديث ليس دعوة إلى الكسل، إنما هو حث على العمل الشاق والاستقامة في العمل حتى تأتي أعمالنا أكثر صفاء فتكون أكثر قبولا.

والثور يضرب إذا أبى أن يحمل الطوق

لا إذا لم يضع أجنحة[١]

وقد يحتج بأن فعل الإنسان في توافقه مع الطبيعة التي وهبه الله إياها إنما يمثل في حد ذاته تطابقاً مع الخطة الإلهية للخلق، فإن ما يخلقه الله ويسمح بفعله يجب أن يكون له هدف مفيد، حتى وإن لم يكن في مقدور الإنسان أن يدرك الغاية من وراء الأفعال التي يفعلها. إن الإنسان كما يقول الحديث «بين أصبعين من أصابع الرحمن»[٢]. وهذا يعني أن كل فعل ينظر إليه من منظورين، فكل انقباض يحمل في طياته انبساطا، تماما كما أن «في التنفس نعمتين»، هما حبسه وتركه. وفي نفس الوقت يعلن الله عن نفسه من خلال صفاته المختلفة، نعم حتى أنها من المنظور الإنساني تكون أحيانا متناقضة، ولتجلي صفات الجلال أهمية في تيار عملية الخلق مثل أهمية صفات الجمال. إن الإنسان ينظر إلى الظواهر الخارجية ويأخذ بظاهرها، ونادرا ما يفكر في القوة الخفية التي تأتي بها إلى الوجود، فهو - كما يحلو للرومي وصفه - ينظر إلى الغبار ولا ينظر إلى الريح؛ وينظر إلى الزبد ولا ينظر إلى القاع. إن ما هو إلهي هو المقابلة بين المتناقضات (coincidentia oppositorum). إلا أن التعريف به يتطلب إظهاره في أشكال متناقضة وألوان متعارضة، لأن النور المطلق أقوى من أن يدرك ويجب أن تخفف وطأته باستخدام الوسائل المادية. فبضد النور يدرك النور[٣]. وبذلك فإن الصوفي يستطيع أن يفهم أن غضب الله رحمة مغلفة، وأن الألم والعقاب الذي يرسله على أحبائه ضروريان لنموهم الروحي، كما أن مر الدواء ضروري للمريض. وكم من مرة أغري الإنسان بالظاهر!

وكم من عداوة صارت صداقة

---

(١) (المثنوي ٥: ٣١١٠)

(٢) هكذا في الأصل المترجم عنه، أما بقية الحديث فقد وردت كلمة «القلوب» بدلا من «الإنسان»...

(٣) (المثنوي ١: ١١٣٣)

وكم من هدم كان بناء[١]

لأن الله يخفي في غضبه رحمته، وفي رحمته غضبه، وكل مخلوق له تلك الازدواجية في الوجه:

الريح البارد الذي أهلك قوم عاد

كان لسليمان مطية[٢]

إن السم الذي هو للأفعى عنصر حياة قد يكون لغيرها موتا محتوما[٣]. ... شخصية الخضر الذي كان لأفعاله غير المنطقية معناها العميق قد يتضح فهمها من هذا المنظور. وفضلا عن ذلك فإن الصوفي لا ينبغي عليه أن يكتفي بمجرد الترحيب بالخير والشر على حد سواء، حيث إن كلاهما من الله، بل عليه كذلك أن يكون في ذلك حذرا لأن النعمة قد يكون من ورائها مكر الله. فإن سلامة النفس تتطلب يقظة دائمة.

إن فلاسفة الكلام في القرون المتأخرة قد خصصوا لإرادة الله وعلمه دراسات مفصلة ناقشوا فيها علاقة الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية بكل تفاصيلها. وخير مثال لذلك هو فكر الجيلي الذي شرحه نيكلسون شرحا ممتازا. إلا أنه حتى نوابغ علماء الكلام لم يستطيعوا أن يحسموا مسألة الجبر والاختيار، فإن هذا المشكل لا يمكن حله بالعقل، بل بالحب، هذا إن كان له حل أصلاً. إن الحلاج والرومي وخلفائهم قد فهموا من «الجبر المحمود» ـ كما سماه إقبال ـ أنه لا يمكن بلوغه ببساطة التسليم لمعطيات الموقف، بل بالمطابقة الفاعلة مع حب الله.

فإن وجد هذا التحول في الإرادة البشرية لدى الصوفي بتطبيق مبدأ مطلق التسليم القائم على الحب فله آنذاك أن يأمل في أن تفتح أمامه أبواب جديدة عندما يغوص على طريقه الروحي إلى أعماق الذات الإلهية:

إن هو سد أمامك الطرق أجمعا وسبلها

فإنه يريك الخفي الذي لا يعلمه أحد[٤].

---

(١) (المثنوي ٥ : ١٨٦)
(٢) (المثنوي ٦ : ٢٦٦٠)
(٣) (المثنوي٥ : ٣٢٩٥)
(٤) (الديوان ٧٦٥)

قال الهجويري:

«اعلم أن قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية ومرتبتها»[1]

وبعده بثلاثة قرون كتب الجامي في تاريخ التصوف مبتدئاً عمله بفقرة من موضوع الولاية. وفي الحقيقة تمثل النظريات التي قيلت في الولاية موضوعا بدأ الصوفية نقاشه منذ أواخر القرن التاسع، وهو الوقت الذي كتب فيه الخراز وسهل التستري والحكيم الترمزي أمهات الكتب في حقيقة الولاية.

إن كلمة ولي ـ والتي غالبا ما تترجم بكلمة Heiliger (قديس) ـ معناها في الحقيقة «شخص له حرمة خاصة» وهي بمعنى صديق، وعند الشيعة هي صفة يصفون بها الخليفة والإمام على أنه ولي الله بلا منازع. وكما قال القرشي فإن هذه الكلمة تأتي بمعنى البناء للمعلوم أو البناء للمفعول، فتأتي من «تُولي» دلالة على من يتولى الله أمره، ومن «تَولى» دالة على من يتولى عبادة الله وطاعته[2]. ولقد ذكر القرآن أولياء الله عدة مرات، وخير مثال على ذلك ما جاء في الآية ٦٣ من سورة يس «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». ولقد عرف مفهوم الولاية طريقه للتطور منذ قرون التصوف الأول، فكما جاء على لسان أحد مشايخ القرن العاشر ـ وهو أبو علي السالمي ـ بأن أولياء الله يعرفون

«بلطافة اللسان، وحسن الأخلاق، وطراوة الوجه، وسخاء النفس، وقلة الاعتراض، وقبول العذر، والشفقة على جميع الخلائق أخيارهم وأشرارهم»[3].

وبذلك فإن الصوفي المثالي يوصف بأنه «ولي» فإن «الولاية العامة» مشتركة بين جميع المؤمنين الصالحين (وتلك الولاية هي المعنية في قول السالمي السابق). ويفرق بينها وبين «الولاية الخاصة» التي هي مخصوصة بالواصلين من الصوفية، فالولي هو «الفاني والباقي به»[4].

---

(١) (كشف المحجوب ٢١٠) والجملة من الترجمة العربية ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.
(٢) (نفحات الأنس ٦)
(٣) (نفحات الأنس ١٢١) نقلا عن الترجمة العربية ص ١٨١.
(٤) (نفحات الأنس ٦)

ومن هذا المفهوم لأولئك الصوفية الكمل نشأ منذ أيام الترمذي نظام طبقي كامل في الولاية، فأعلى مراتب الأولياء يسمى «القطب» أو «الغوث» ويحيط به ثلاثة «نقباء» وأربعة «أوتاد» وسبعة «أبرار» وأربعون يسمون «أبدال» وثلاثمائة «أخيار» وأربعة آلاف من الأولياء المحققين. ومن المتصوفة - مثل ابن عربي - من يدعي أن هناك سبعة من الأبدال بعدد الأقاليم السبعة موكلة بها[١]، وقال روزبهان البقلي مثل ذلك. والقطب مركز الطاقة الروحية، وهو مناط سعادة هذا العالم[٢]. وقد أشار هنري كوربان في دراسة له متعمقة إلى أهمية التوجه بالقطب، محل الوحي السماوي الذي يلوح لحجيج الطريق الصوفي كالشمس في جوف الليل، والقطب مسترخ كل الاسترخاء، أصله ثابت في الذات الإلهية، ولذلك فإن كل «صغار النجوم» تدور في فلكه.

وقد يلاحظ المرء صلة قوية من ناحية البنية بين مفهوم «القطب» كأعلى مرجعية دينية لدى المؤمنين وبين مفهوم الإمام الغائب عند الشيعة - وإن هناك عدد غير قليل من الصوفية الذين ادعوا أنهم أقطاب زمانهم، ومنهم جمع غفير قدم نفسه على أنه المهدي المنتظر الذي يظهر آخر الزمان متجسدا في الإمام المختفي. إن التبجيل الذي يحظى به كل من «الإمام» و«القطب» بما وردت به تعاليم الصوفية لهو القاسم المشترك بين الصوفية والشيعة؛ فمن تعاليم الشيعة أنه «من مات دون أن يعرف إمام زمانه مات على الكفر»، كما ينادي جلال الدين الرومي الذي يعد من معتدلي الصوفية إلى حد ما قائلا:

من لم يعرف شيخه (بمعنى الإنسان الكامل وقطب الزمان) فهو كافر[٣].

فالعالم لا يمكن أن يقوم من غير «قطب» أو محور يدور حوله، كالرحى بلا قطب فإنها بلا فائدة[٤].

وفي الدراسات الكلامية المتأخرة في إيران يظهر القطب على أنه محل

---

(١) ابن عربي: الفتوح المكية (١٣٢٩هـ/ ١٩١١)، الفصل ١٩٨، بباب ٣١. ومن المداخل الدقيقة دراسة:
E. Dermenghem: Le culte des saints dans l'Islam maghrébin (1954)

(٢) (Corbin 80)

(٣) (المثنوي ٢: ٣٣٢٥)

(٤) (مصيبت نامه ٤)

ظهور «شاروس»، وشاروس هذا هو ملاك السمع والطاعة والوحي في الزرادشتية، وهو بمقام جبريل لدى الصوفية أو إسرافيل ملك البعث. وإذا اعتبر المرء ذلك فإنه بمكانه أن يفهم مغزى دعوة مفكر معاصر مثل إقبال عندما أراد أن يحث العالم على البعث الروحي، لاغيا بذلك دور «القطب»؛ وتلك الملائكة الثلاثة ساروش وجبريل وإسرافيل لها ظهور في شعره لا يغفل. وهناك نظرية خاصة، أو بالأحرى هناك تعميق لما مر ذكره من أفكار، ألا وهو ما ذكره روزبهان البقلي من نظام طبقي آخر بأن هناك ثلاثمائة شخص قلوبهم على قلب آدم، وأربعين قلوبهم على قلب موسى، وخمسة قلوبهم على قلب جبريل، وثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل، ثم واحدا - وهو القطب - فقلبه على قلب إسرافيل؛ ثم يضيف إلى هؤلاء أربعة أنبياء مقيمين في السماء، وهم إدريس والخضر وإلياس وعيسى؛ وبذلك فإنه يصل إلى العدد الكوني وهو ٣٦٠، والذي هو اكتمال عدد الأولياء[١].

والعدد أربعون له مكان الصدارة في مجاميع الأولياء، وقد حيكت حوله حكايات عديدة حتى إن بعض أسماء الأماكن في الشرق الأدنى مرتبط به، مثل V-irkareli أي «منطقة الأربعين» في الجزء الواقع في أوروبا من تركيا.

وكلمة «أبدال» - وهي التي تطلق على الأربعين - بدأت كما يبدو تكتسب مكانة روحية عالية في الفكر الصوفي. وفي سلسلة من الكتابات الصوفية - كما في أشعار السنائي - يذكر لفظ أبدال مقترنا بالزهاد. ثم أصبحت فيما بعد تطلق على ولي يخلفه بعد موته آخر، أي يأتي بدلا منه. وإن ذلك اللفظ في تركيا وعلى الأخص في تعاليم البكتاشية يطلق على مجموعة معينة من الصوفية (Kaygusus Abdal, Pir Sultan Abdal).

والسبعة تعتبر في بعض المدن عدداً يمثل الحماية الروحية للمقدسات، فإنه يقال عن مراكش إنها محمية من طريق «الرجال السبعة»، وكثيراً ما كان هناك تعظيم لسبع شخصيات مباركة أو لسبع عذارى في هيئة واحدة. ونفس الشيء نجده عند عدد «أربعين»؛ أما تعظيم «السبعة» فمن المحتمل أن هناك صلة بينه وبين أصحاب الكهف السبعة الذين ذكروا في القرآن (في سورة الكهف).

---

(١) (Corbin 83)

وإن الأولياء ـ كما يقال ـ يعرف بعضهم بعضا، وهم يعرفون أصحابهم دون أن يكونوا قد التقوا بهم ولو مرة، رغم أنهم محجوبون عن عيون العامة. وهناك العديد من الحكايات عن لقاءات عجيبة بين الأولياء على بعض الجبال، وقد يسمح لبعض خاصة التلامذة أن يشاركوا في تلك اللقاءات. فإنه هناك اعتقاد سائد بأن الله يحجب أولياءه عن العالم. فكما قال السمناني «إن الله يسبل عليهم غطاء حتى يكونوا مستورين عن الخلق»، وبهذه الملاحظة يتبع السمناني قول أبي يزيد إن «أولياء الله عرائس لا يراهن إلا أقرب المقربين»[١]، وإن هناك حديثا قدسيا يحتج به في دعم هذه النظرة، هو «أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري». وإن الأولياء هم قوام العالم:

> ينبغي أن يجوب الأوتاد الكون كله في كل ليلة، فإذا ما وقع نظرهم على موضع لا يعجبهم فإنه يظهر فيه في اليوم التالي خلل. ومن ثم فإن عليهم أن يخبروا «القطب» بذلك، كي يعير ذلك الموضع انتباها، فينصلح ما به من خلل[٢].

وإن الأمطار تمطر من السماء ببركة الأولياء، وينبت النبات من الأرض ببركة أقدامهم، وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم. وحيث «إن الله ينظر إلى العالم بأعينهم» فإن أعينهم متجهة إلى الله، كما يقول روزبهان. إن الاعتقادات في الولاية وتعاليمها ودور الأولياء كانت لها تمثيل حي على مدى القرون لدى الصوفية، فكانت لها حضور بين ربوع الجماهير. وأكثر من ذلك انتشارا هو تأثير تلك الأفكار في تعاليم أحمد سرهندي (ت ١٦٢٤) المجدد النقشبندي، حيث إنه كان يدعي أنه وثلاثة من خلفه قد وصلوا درجة «القيوم» التي هي فوق درجة «القطب».

وقد ميز الترمذي ـ وهو أول منظر لفكر الأولياء ـ بين نوعين من الأولياء، «ولي صدْق الله» و«ولي منة الله». والأول يصل مرتبة الولاية باتباع الشرع بكل تفاصيله وباتباع منهاج الطريق الصوفي. أما الثاني فإنه يصل برحمة الله عن طريق الحب. وهذا التفريق يدل على اختلاف المؤمنين في وجهات النظر الفكرية والروحية في مسيرتهم على الطريق الصوفي. إلا أن أهل الورع بحاجة على كل الأحوال إلى منة الله للوصول إلى النورانية والولاية. ولقد كرس الترمذي جزءا كبيرا

---

(١) (شرح المثنوي ٧: ٤٢)

(٢) (كشف المحجوب ٢٢٨)

من مؤلفه للموضوع الذي جعله عنوانا لكتابه، ألا وهو ختم الأولياء، فكما أن الأنبياء كان لهم في محمد إعلان بالختم التام والكامل لروح النبوة فإن الأولياء كذلك لهم ختم متمثل في شخصية شاملة تكون على رأسهم.

وهناك تساؤل مطروح بين المسلمين ما إذا كان الولي أعلى درجة أم النبي. وقد تمسكت المدارس الصوفية منذ عصر الترمذي بالقول بأن النبي أعلى مرتبة من الولي؛ «لأن نهاية الولاية بداية النبوة»، وجميع الأنبياء أولياء. وإن الولي مهما بلغت درجة قربه من الله فإن معراجه إليه بروحه يساوي على أقصى تقدير معراج النبي بالجسد.

وهذا معناه ـ كما قال السمناني ـ أن «الولاية في أعلى درجاتها ما يبلغه فيها الولي بروحه يساويه ما وقع لبدن النبي». كما أنه كان من الطبيعي أن يفضل بعض سكارى الصوفية حالة «السكر الصوفي» على حالة «الصحو النبوي»؛ لأن النبي لا يفنى في رؤية الله، بل يعود إلى الدنيا ليبلغ رسالة الله، إلا أنه يبقى في ذلك على صلة دائمة بالله. فقد عرف مؤمنو الإسلام في العصور الوسطى ما عرفه زودربلوم Söderblom وف. هايلر F. Heiler في قرننا هذا في التفريق بين زهد الأنبياء وبين زهد الصوفية. ثم اتبعهم إقبال في ذلك في الفصل الخامس من كتابه The Conctruction of Religious Thought in Islam الذي يعد أفضل تحليل في ذلك التفريق يقوم به مسلم معاصر. إن دور الولي في الإسلام لا يطابق دور «القديس» في المسيحية تمام المطابقة؛ بل هو مرتبط بسر الالتحاق بالطريق الصوفي والتقدم المستمر فيه عبر نظام روحي طبقي محكم، أعضائه بعضهم فوق بعض في الحب والمعرفة. ومما يعول عليه في هذا الشأن مباركة الخضر الذي يعد من الأنبياء قدوة للولي.

وبعض من النظريات التي أحدثها الصوفية في الولاية قد تكون عواقبها وخيمة إذا ما فسرت تفسيراً خاطئاً، فقول مثل «إن حسنات المتقين هي سيئات المقربين»[1] قد يجعل الولي يهمل التكاليف الشرعية، كما كان على أرض الواقع أكثر من مرة، مدعياً في ذلك أن الخير والشر في واد وهو في واد آخر متحدا مع

---

(١) (اللمع ٤٤)

الإرادة الإلهية اتحادا يجعل تلامذتة ـ ناهيك عن أراذل العامة ـ عاجزين عن فهم كنه أفعاله. وهنا يبرز الخضر من جديد بفعلاته الثلاث الغريبة على نحو ما ذكرت في القرآن[١]، والتي تبدو في ظاهرها مشينة. حتى وإن بلغ تلك الدرجة غير العادية بعض الأولياء الثقات قوة وأمانة في التعامل معها فلا أبسط من أن تدفع تلك الادعاءات بمنتحلي الولاية ادعاءً أن يفعلوا أشياء لا لزوم لها، هذا إن لم تكن جالبة للضرر لأصدقائهم، وعلى الأخص السذج من أتباعهم. وتلك الجوانب المظلمة لتعظيم الأولياء التي قلما تجد لها أساساً في تعاليم الإسلام قد أساءت إلى سمعة الصوفية إلى أبعد الحدود. وهنا يتدخل مصلحو المسلمين الذين لا يرون من تلك الحركة إلا سلبيتها التي تظهر خاصة في إيمان العامة.

ومن العوامل التي ساعدت على الاعتقاد بأن الشيخ الصوفي له قوة خارقة هي قدرته على إظهار الكرمات، فهناك ما لا يمكن حصره من حكايات عن أولياء استجيبت دعوتهم «فإذا ما ادعى شيئا حدث» و إذا غضب «انتقم الجبار له»[٢].

ومما لا شك أن كثيرا من الصوفية كانت لهم قوة غير عادية كانت تبدو أنها خارقة لنواميس الكون.

وإن من أهم المعالم في سيرة الأولياء عند الصوفية هي المقدرة على «الفراسة»، «اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله»[٣]. وهناك روايات عديدة عن كيفية كشف الشيخ عن خوالج قلوب أتباعهم واكتشاف ما إذا كان المريد به آثار من العجرفة الروحية أو النفاق بمجرد أن يقف أمامه.

نعم إنه هناك حتى من كان يدعي أنه يرى ما إذا كان الشخص من أهل الجنة أم من أهل النار[٤].

وإن الولي كان بإمكانه أن يصل إلى مرحلة روحية لا تدركه فيها الأبصار، أو أن يكون حاضرا في أماكن مختلفة في آن واحد، وهو ما يعرف بـ «البروز»؛ وقد كتب الرومي أشعارا في سبعة عشر مجلسا أنه حضرها في مساء يوم واحد، مؤلفة

---

(١) (سورة الكهف)
(٢) (نفحات الأنس ٥٠٦)
(٣) (شرح شطحيات ٥٨٨)
(٤) (نفحات الأنس ٤٣٩)

في كل منها قصيدة خاصة[1]. وكان الولي يأتي نجدة لأوليائه أينما وجدوا، حيث إنه كانت له القدرة على «طي المكان»، بمعنى أن المكان لا يحده، ومن ذلك كثير من سير الأولياء. فإذا ما كان المريد في خطر ظهر الشيخ فجأة مخلصا له من عصابة لصوص مثلا، أو جاء في صورة حاكم يحمي مريدا بحاجة إلى عون. وكان من الممكن كذلك أن يأتي شبحه عند فراش مريض ليعالجه أو على الأقل ليخفف عنه، كما حكي لي الكثير من ذلك في تركيا. وإن «حمل مرض المريض عنه» يذكر كثيرا في كرامات الصوفية[2]. وإن هذه الخاصية تنقلب «توجها» قويا، و«التوجه» هو امتزاج فكر الشيخ بفكر المريد، ومن شروطه أن يكون الشيخ والمريد على نفس الموجة إن صح التعبير.

وهذا الوصال بين الشيخ والمريد قد يعبر عن نفسه كذلك في صورة الألم بالوكالة، فإذا ما جرح المريد يبدو أثر ذلك في جسم الشيخ أو بالعكس، فعندما أراد تلامذة أبي يزيد البسطامي أن يقتلوه ظهرت الجروح فيهم وليس في الشيخ. وإن بعد المكان ليس له كذلك عند الأولياء مكانة، فقد تعلم الهجويري من أحد مشايخه قولا جاء فيه «إن قطع المسافات من عمل الصغار، وقلل بالهمة بعد هذه الزيارة، فليس هناك شيء فقط مرتبط بالحضور»[3].

وقد ناقش علماء الكلام أنواع المعجزات بكل دقة:

والخوارق من قبل الأولياء تسمى «كرامات»، أما الخوارق التي يأتي بها الأنبياء فتسمى «معجزات»، وهو ما يعجز الآخرون عن الإتيان بمثله، وهذان النوعان لا يسمح بالخلط بينهما بأي حال[4]. وإن المصطلح المتعارف عليه لما خالف العادة فهو «خارق للعادة»، ذلك بأن الله إذا أراد أن يخرق حلقة الأسباب والمسببات بما اعتدنا نحن لأن ذلك في فعله شيء عادي فإنه ينتج عن ذلك خارقة تغير مجرى الحياة.

---

(١) J. K. Teufel: Hamadanī S. 108

(٢) (نفحات الأنس ٣٩٧)

(٣) (كشف المحجوب ٢٣٥)، نقلناها من الترجمة العربية ص ٤٧٢، وفيها (... بالحضور إلى المشايخ) (المترجم).

(٤) (Arberry 59-61)

وإن المتصوفة كذلك قد أدلوا بدلوهم بإسهاب فيما إذا كانت الكرامة تحدث في حالة الصحو الصوفي أم في حالة السكر؛ وإنهم بنفس الدرجة قد أسهبوا في تصنيف الكرامات إلى مواضيع مختلفة، فقد فرق السبكي بين خمسة وعشرين نوعا أساسيا منها؛ وقد وضعت مجموعات كاملة في إظهار مختلف كرامات أولياء المسلمين. وفي أغلب الأحيان تنسب كرامة بعينها إلى أكثر من صوفي عاشوا في أمكنة متباعدة، وإن بعض تلك الكرامات لها كذلك نظائر في غير العالم الإسلامي وهناك قصص في ذلك منسوجة بحكايات شعبية وخرافات، مثل الأسطورة التي تحكي أن وليا وهب زوجين في سن المائة ثلاثة أولاد ذكور، ثم سلبهما إياهم لأنهما لم يحسنا التصرف[١]. ومن أكثر الحكايات ذكرا في هذا الشأن كرامات الإنجاب، فإن آمال العواقر - ليس فقط في العالم الإسلامي - تعبر عنها النساء في كل مكان بنفس تلك الطريقة الخرافية، مثل أن يربط الإنسان مهدا صغيرا على باب ضريح أو قبر ولي، أو ينذر «النذور» أو يبيع الطفل المأمول لولي (والولد الذي يهبه ولي حي أو ميت ثم «يباع» إلى ضريحه ينسمى في تركيا Satilmish والبنت تسمى Sati).

وكرامات أخرى غالبا ما تذكر لها علاقة بإطعام الطعام، فذاك تيس المعز يدر لبنا لإطعام ضيوف نزلوا بلا توقع، وفي الصحراء طعام وشراب يظهران فجأة. حتى إن صوفيا كبيراً مثل الحلاج تنسب إليه مثل تلك المعجزات. إن هذا التدبير العجيب للطعام والشراب وأحيانا الحلوى يعتبر من أحب المعجزات في حضارة يلعب فيها كرم الضيافة دورا مهما ويكون فيها المرء عرضة لأن يقطع صحاري ويجوب براري. ولربما كان كذلك من أسباب تقدير المسافر لولي إن سمع عنه رواية مثل: «اذكروه إذا اعترضكم أسد فإنه يولي عنكم الأسد، واذكروه في مكان يكثر فيه البق، يذهب البق بإذن الله»[٢]. وإن كثيراً من الحكايات تتحدث عن

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (١٣٢٤ هـ/١٩٠٦)، المجلد الثاني، ص ٣٩ وما بعدها. وأشمل دراسة هي ليوسف النبهاني: جامع كرامات الأولياء (١٣٢٩هـ/ ١٩١١). قارن أيضا: H. J. Kessling: Die Wunder der Derwische (1957)

(٢) (نفحات الأنس ٥١٣)

عجائب الإنقاذ من الخطر أو الموت، فهناك حكاية ولي سندي أحب غلاما جميلاً، فربط أبو الغلام حجر رحى في رقبته وقذف به في نهر الهند، ثم شوهد يركب الحجر في كل راحة والحجر يسبح به مع التيار.

ومن التعاليم القديمة في التصوف التي تذكر في معظم حكايات الكرامات أن من أطاع الله انصاع له كل الخلق. إن الولي في غضبه بإمكانه أن يحيل الوردة تمساحا (كما حدث في مانجوبير بالقرب من كراتشي)، وإن بإمكانه أن يعيش بين السباع تخدمه؛ جاء في حكاية جميلة عن إبراهيم الرقي أنه قال:

«في ابتداء أمري قصدت زيارة مسلم المغربي فلما دخلت مسجده كان يؤم الناس وقرأ الفاتحة خطأ فقلت لنفسي ضاع تعبي! وفي اليوم التالي أردت أن أذهب إلى شاطئ النهر للطهارة وكان قد نام في الطريق أسد فرجعت. وكان أسد آخر يسير في أثري فصرخت، فخرج مسلم من الصومعة، ولما رآه الأسدان تواضعا له، فأمسك بأذن كل منهما وعركها، وقال: يا كلاب الله! ألم أقل لكم لا تتعرضوا لضيوفي؟ ثم قال لي: يا أبا إسحاق! لقد انشغلت بتقويم ظاهرك للخلق لأنك كنت تخشى الخلق، وانشغلنا نحن بتقويم باطننا للحق ليخشانا الخلق»[(١)].

وإن الكتب المتأخرة التي تحكي عن أولياء المسلمين مثل «روضة الصالحين» لليافعي ممتلئة بمثل تلك الحكايات. وهي شبيهة عندنا بأساطير القديسين المسيحيين في القرون الوسطى، وبالحكايات البوذية التي تحكي عن أمثال تلك العلاقة الحميمة بين رجل الدين والحيوانات. وهناك منحوتات صغيرة عند الهندوس والفرس يظهر فيها كيف أن الولي ينام وسط الحيوانات أو يجلس بينها، الأسود أليفة مطيعة، والطيور تقف في خدمته، والغزلان الوديعة تتحدث إليه. إن مثل تلك العلاقة لا يندهش لها متصوفة الإسلام، فإن كل مخلوق يسبح الله بلغته، وإذا ما طهّر إنسان نفسه حقا فإنه يفهم تسبيحها ويسبح معها. إذا تغلب الصوفي على «كلب النفس الغريزية» صار كل مخلوق له مطيعا، وبنظرة منه استطاع أن يجعل الكلب وليا[(٢)]، بل قد تتحدث إليه الضفادع، ويرد التمساح عليه فريسته

---

(١) (كشف المحجوب ٢٣٣ ـ ٢٣٤)

(٢) (نفحات الأنس ٤١٩)

بأعين ملؤها الدموع[١]. وإذا سكتت الحيوانات عن الولي ورأت فيه شيئا آخر فإ
يعتبر ذلك ضربة قاسية، وفي تلك الحال عليه الكفارة[٢].

وليس فقط الحيوانات هي التي تطيع أولياء الله، بل كذلك الأحجا
والأشجار. وإن بإمكان الولي أن يرى الأشهر متجسدة في صورة آدمية، وقد حدث
هذا - كما ورد في الحكايات - لعبد القادر الجيلاني، حيث كان يظهر له الشهر في
صورة شاب جميل أو قبيح، وذلك بحسب ما ستأتي به الأسابيع الأربعة القادمة[٣].
وكثير من الكرامات ما هو مرتبط بمقدرة الأولياء على نشر الإسلام، وإن الولي
حتى وهو صبي لا يرضع من ثدي أمه بالنهار حتى تغرب الشمس. وفي الصحر
ترسل إليه الأشياء اللازمة للطهارة حتى يقوم بها كاملة. ومن الشائع أن الأمراض
كذلك يمكن علاجها بالأذكار الدينية، فكما جاء في حكاية أن فتاة صماء شفيت
عندما أذن ولي في أذنها؛ وما ذلك إلا مثال من آلاف الحكايات التي وردت في
استعمال الأدعية والأذكار سببا في العلاج. وما زالت تلك العادة قائمة إلى الآن بأن
تقرأ الفاتحة أو ما شابهها على المريض ثم ينفث عليه[٤]. والاعتقاد في نجاعة تلك
الأفكار من قبل ولي - سواء أكان مدعيا أم صادقا - ما زال سائدا بأنه أنفع من مهارة
طبيب عصري، وخاصة في الأرياف.

وكثير من حكايات الكرامات يدور موضوعها عن الهداية الدينية، ومثل تلك
الحكايات يكثر ورودها في العصر الكلاسيكي للإسلام، فحيث يرفض الدهرية
الإسلام أو ينكره المنكرون يأتي الصوفية فيقنعونهم بصحة هذا الدين؛ ومن الأمثلة
المشهورة - والمصورة في نفس الوقت - قصة أبي الأديان في القرن العاشر[٥]،
حيث ادعى عند أحد الزرادشتية أن بإمكانه أن يمر في النار دون أن تحرقه، لأن
قدرة النار على الحرق لا تكون إلا بأمر الله، وبالفعل بعدما أدى صلاته مر خلال

---

(١) قارن: A. Schimmel: Sufismus und Heiligenverehrung im spÎtmittelalterlichen ágypten (1968), S. 282

(٢) قانع: تحفة الكرام، ص ٤١٩.

(٣) (نفحات الأنس ٥١٢)

(٤) (نفحات الأنس ٥١٢) وهناك في الأصل مصطلحات لذلك بين قوسين هما (damiden, üflemek) تقدر أن إحداهما فارسي والآخر تركي.

(٥) (سيرة بن الخفيف ١٧٩)

كومة خشب مشتعلة ناراً فعبرها بسلام، وأثبت للفارسي الذي وقف مندهشا صحة عقيدة الأشعرية التي لا تؤمن بضرورة التآم السبب والمسبب، بل إن الله يخص الأشياء بقدرة معينة في لحظة أو يسلبها إياها. كذلك حكى ابن عربي حكاية مشابهة، غير أنها هنا عن قصة فيلسوف كان يشك في أن النار يمكن ألا تحرق، فملأ أحدهم قميصه بجمر متوهج ثم إنه لم يصبه جرح[1]. إن الرواية الأولى لتلك الحكاية تعود فتشرح نفسها، فإن الولي قد اكتشف في الليل أثر حرق في رجله، فشكي لخادمه أنه عندما وصل حافة النار أفاق، وقال إنني لو أفقت وأنا في وسط النار لاحترقت، وهو ما يعني أن غيبته قد حمته. وكذلك كان باستطاعة الدراويش العيسوية في شمال أفريقيا أن يرقصوا في حالة الغيبة بجمرات في أيديهم دون أن يشعروا بشيء. وتاريخ الأديان زاخر بالعديد من الأمثال لمثل تلك التجارب، لأن العابد وهو في صلاته وتأملاته يكون في غيبته في حال لا يشعر معها بألم لو بتر منه عضو أو لدغته عقرب أو حية. وهذا قد يذكرنا بحال الدراويش الرفاعية وكثير من غيرهم من الدراويش أصحاب العجائب ـ وإن كان على مستوى أدنى ـ الذين يقطعون أجسادهم بالسيوف، ويخرقون خدودهم بالإبر ويأكلون الزجاج؛ ويخرجون أعينهم، أو ما شابه ذلك ليدهشوا العامة.

إن في حال قصة أبي الأديان وشبيهتها عند ابن عربي كان الهدف هو هداية كافر إلى الإسلام. ومن أجل ذلك يكثر ذكر هذه القصة وشبيهتها في هذا المقام. وأمثلة من هذا النوع عديدة لها حضور كذلك في العصور المتأخرة، فقد اهتدى طبيب هندي في السند بمجرد أن رأى عينة من بول لولي...

حتى إن الحيوانات لها دور في مثل حكايات الهداية تلك؛ وخاصة القطط فإنها غالبا ما يربط بينها وبين الكرامات. وبعض الزوايا لها قطط تحرسها. وليس بمستغرب في دين تعتبر فيه القطة البيضاء حسب الاعتقاد الشعبي أنها تظهر مجسدة للسكينة الإلهية أن تأتي منه جماعة هي الطريقة الهداوية أصحاب الكدية فتبجل القطط (والرسول نفسه كان صديقا لتلك الحيوانات اللطيفة) تبجيلا حتى أن

---

(١) (نفحات الأنس ٥٥٢)

الجماعة تطلق على الواحد من أشبال مريديها «قطيطا»[١]. والقصة التالية التي دارت في الهند في القرن الخامس عشر (وإن كانت معروفة من قبل في مصادر أخرى)[٢] تبين كيف أن الحكايات عن كرامات مختلفة تتلاحم في قصة واحدة.

إن أحد تلامذة الشيخ أشرف جيهانكير واسمه ربيع الدين - أحد سكان مدينة أواذ - قد خطر بباله مرة كيف أنه كان يوجد في العصور المتقدمة أولياء كانت لنظرتهم سلطة حتى على الحيوانات والطيور، ولم يكن يعلم إذا ما كان ذلك ممكنا في زمانه. وعندما سمع شيخه ذلك ابتسم وقال: «ربما». وكان عند (كمال يوجي) قطة كانت أحيانا تمر بالشيخ، فأمر أن تحضر القطة أمامه، ثم بدأ يتحدث في موضوع، فأخذ وجه الشيخ يتغير شيئا فشيئا حتى دخل الرعب قلوب كل الحضور؛ حتى القطة استمعت إلى الحديث حتى سقطت مغشيا عليها من الانبهار. فلما أفاقت أخذت تتمسح برأسها في رجلي الشيخ وفي أرجل الحضور كذلك. فكانت القطة بعد ذلك إذا أخذ الشيخ في الحديث عن الأسرار الإلهية لا تغادر الجمع المبارك. وكانت إذا ما اقترب مسافرون من الزاوية تنبىء بعددهم من خلال عدد موائها فيجهز الطعام الكافي لهم. وعند تفريق الطعام كانت القطة تحصل على نصيبها كغيرها من الحضور. وكانوا أحيانا يرسلونها لإحضار أحد أعضاء الجماعة إلى حضرة الشيخ، فكانت تأتي باب الشخص المقصود، فتأخذ في المواء، أو تضرب الباب برأسها، إلى أن يلاحظ أن الشيخ يناديه. وذات مرة قدمت جماعة من الدراويش فأخذت القطة كعادتها تعدهم بموائها، فلما جاء الطعام كانت هناك وجبة ناقصة، فنظر الشيخ إلى القطة وقال: «لماذا أخطأت العدد هذا اليوم؟» فجرت القطة في الحال وأخذت تشم كل واحد من مجموعة الدراويش، فلما وصلت كبيرهم قفزت في حجره وقضت حاجتها. فلما رأى الشيخ ذلك قال: «القطة ما أخطأت، هذا الإنسان غريب». فرمى كبير الجماعة نفسه على أرجل الشيخ وقال: «أنا دهري، اثنتا عشرة سنة وأنا

---

(١) R. Brunel: Le Monachisme errant dans l' Islam (1955)، وانظر أيضاً ما يتعلق بالصوفية والقطط بوجه عام: A. Schimmel: Die orientalische Katze (1983)

(٢) (قارن نفحات الأنس ١٤٨)

مرتحل لابسا ثوب الإسلام، وكانت نيتي أن أسلم إذا عرفني صوفي، وإلى اليوم لم يعرف سري أحد، أما القطة فقد كشفته، وأنا اليوم أقبل الإسلام. . . وبقيت القطة كذلك في الزاوية بعد موت الشيخ، وفي يوم من الأيام وضع خليفة الشيخ قدر لبن على النار، ليطبخ به أرزا فتصادف أن سقطت حية في القدر فرأت القطة ذلك، فأخذت تدور حول القدر، ولما تبرح المكان؛ وأخذت القطة في المواء والصياح، لكن الطباخ لم يفهم وأخرجها من المطبخ؛ فلما رأت القطة أنها لم تتمكن من إيصال ما رأت إلى الطباخ قفزت في اللبن وهو يغلي مضحية بحياتها. فكان من الطبيعي أن يرمى الأرز؛ فاكتشفوا الحية السوداء. فقال الصوفي إن القطة قد ضحت بحياتها من أجل الدراويش، وأمر أن يبنى لها ضريحا[١].

وكذلك كانت تقام المنافسات لإظهار أي ولي يكون الأقوى، وأيهم يمكنه ن يحدث كرامات أكثر إثارة. ومثل تلك المنافسات تدور ـ على الأقل إلى عصر شبلي ـ في الغالب عن أولياء شعبيين استطاعوا أن يحولوا أعدائهم بكل بساطة حجراً، أو يجعلوا الأشجار قفرا. ومن أجمل الحكايات في هذا الصدد والتي هي حقيقة لا تمت إلى التصوف بصلة حكاية حكاها ديرمنغيم عن أحد أولياء شمال فريقيا أنه عندما أراد أن يزور ولياً آخر ارتحل إليه على ظهر أسد، فعرضوا عليه يربط أسده في إسطبل بقرة مضيفه. فلم يرقه ذلك ودخل بيت مضيفه مترددا فوجده محاطاً براقصات جميلات فكان من الطبيعي أن يشك في مكانته الروحية، فلما جاء في الصباح إلى الإسطبل وجد أن البقرة قد افترست أسده. . .[٢]

إن مثل هذه الحكايات التي تعجب العامة تكمن وراءها إشكالية ما إذا كان هناك ولي له الشرعية في الإتيان بالكرامات أصلا. حكي أن الجنيد قد انتقد النوري عندما أقسم أنه إن لم يصطد سمكة بحجم معين ليغرقن نفسه في دجلة. وقد صطادها بالفعل، غير أن الجنيد الذي لم تكن تمثل له مثل تلك الكرامات شيئا قد رأى أنه كان أولى بذلك الصوفي الفضولي أن لو خرجت له حية من النهر فلدغته عقابا له. ورأي الجنيد هذا يوافق رأي متصوفة «الصحو» الذين لهم مكانتهم

---

(١) مقتبس من: Simon Digby: Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography (1970)، وللاطلاع على الموضوع تاريخيا قارن: F. Meier: Die fawatih algamal, S. 28

(٢) Dermenghem: Culte des saints, S. 12

الروحية الرفيعة؛ فهم قد كانوا على مر تاريخ الصوفية يصنفون الكرامة على أنها إحدى الأعاجيب الثلاث التي قد تكون أغلفة لقلوب المصطفين (والعجيبتان الأخريان هما الاهتمام الكبير بأعمال الطاعات ثم انتظار الأجر)[١].

ومن ردود الأفعال ذات النظرة العميقة ما كان من أبي سعيد بن أبي الخير عندما قيل له إن صوفيا يمشي على الماء فأجاب: الضفادع وطيور الماء أيضاً تمشي على الماء. قالوا فلان يطير في الهواء، قال: وهذا تفعله الطيور والحشرات كذلك. قالوا فلان في لحظة يذهب من طرف العالم إلى طرفه الآخر، قال: الشيطان أيضاً يمشي في لحظة من المشرق إلى المغرب[٢].

ومرة سأله شخص: أي كرامة تكون للصوفي. فأجاب مشيراً إلى واقع حاله: ألم يكن من أكبر الكرامات أن يجذب قصاب ابن قصاب إلى الطريق الصوفي جذباً حتى يتكلم مع الخضر وتأتيه جموع الناس آملين في بركته[٣].

إن كبار المشايخ كانوا ينظرون إلى الكرامات على أنها مصيدة منصوب على الطريق إلى الله. ومما لا شك فيه أن المريد الذي وصل إلى درجة معينة على الطريق الصوفي بإمكانه أن يأتي بأفعال غير عادية؛ غير أن مثل تلك الظواهر قد تبعده عن الطريقة أكثر من أن تدفعه فيها إلى الأمام. فإحداث الكرامات وكسب إعجاب العامة أبسط بكثير من سلوك طريق الطقوس الروحية الوعر وجهاد لا ينقطع بالحيل والمكائد ضد الـ «أنا» الدنيئة. إن أفظع صورة يعبر بها الواصلون من الصوفية عن ميلهم عن جميع أنواع الكرامات التي على حسابها اشتهر «تجار المشايخ» والمحسوبون على التصوف هو قول مأثور ينسب إلى النبي جاء فيه «حيض الرجال الكرامات»[٤].

وهذا القول الذي يعد من تقاليد التصوف الهندي أو على الأقل من تقاليد التصوف الشرقي يقول بأن الكرامات تقف بين الإنسان وبين الله، وبأنها معطلة لوصال الحب مع الله كما يعطل الحيض المرأة من كمال اتصالها بزوجها. وهناك

---

(١) خانقاهي: كوزيدا، ص ١٩.

(٢) (نفحات الأنس ٢٨٨)، قارن نفحات الأنس، الترجمة العربية ص ٤٣٥، فإن هناك صيغة أخرى لهذه القصة وهي منسوبة إلى سهل، وآثرنا أن نلتزم بالترجمة من أجل الأمانة (المترجم).

(٣) (نفحات الأنس ٢٨٨)

(٤) (علم الكتاب ٤٤٩)

ـرح آخر لهذا القول المأثور نفسه قد ورد بلفظ آخر عند متصوفة الهند في القرن ـنث عشر، وهو قول يقارن بين «طالب الدنيا» و«طالب الآخرة» و«طالب المولى» ؛ ـرجل حقيقة هو الأخير فقط، أما أوسطهم فخنثي (هذا التقسيم موجود عند ـعطار، وهو ينسبه إلى الشبلي)، أما طالب الدنيا فهو ناقص كالمرأة، موصوم بها ـي عدم طهارتها، كما هو معروف عن جنس النساء. لأن إحداث الكرامات علامة ـعى الاتجاه إلى الدنيا وزينتها وعدم التوجه إلى الله[١].

ومما لا شك فيه أن كثيراً من كرامات الصوفية كان حقيقياً وواقعياً. إن ـصوفية كانت عندهم القدرة على الإتيان بأحداث كانت ما تزال مخفية في «عالم ـمثال»، فينزلونها إلى دنيا الواقع الملموس. وبطهارتهم الروحية استطاعوا أن يساعدوا مريديهم في حياتهم الروحية والدنيوية.

إلا أن خطر استخدام بعض المواهب غير العادية في أهداف غير نظيفة أو على الأقل غير لائقة كان قائما. ومثل تلك المواهب قد أسيئ استخدامها بالفعل مراراً. وإن بعض الأولياء قد قدح زناد الحقيقة فعلا حين قال:

إن بعث الحياة الأبدية في قلب ميت أفضل من إحياء ألف جسد ميت[٢].

تعظيم النبي[٣]

يصور الرومي في «مثنويه» كيف أن محمداً قد ضاع في طفولته، فانفجرت مربيته حليمة في البكاء، فجاءتها المواساة تطمئنها في الكلمات التالية:

لا تحزني إنه منك لن يضيع

بل كل العالم فيه سوف يضيع[٤]

---

(١) Al-Attas: The Mysticism of Hamza al-Fansuri, s. 414، و«الشهوة» وحتى «الشعر» يعبر عنهما بأنهما «حيض الرجال». وذلك التصنيف إلى «طالب الدنيا» و«طالب الآخرة» و«طالب المولى» يبدو أنه يرجع إلى جمال الدين حنصوي، وهو ولي شستي من أواخر القرن الثالث عشر. قارن: زبيد أحمد: The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature، الطبعة الثانية (١٩٦٨)، ص ٨٢.

(٢) H. T. Sorley: Shah Abdul Latif, S. 248

(٣) (المثنوي ٤: ٩٧٥)

(٤) Tor Andrae: Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (1918)، تعد من أحسن الدراسات في تطور ذلك: A. Schimmel: Und Muhammad ist sein Prophet (1981)، وكذلك طبعتها الإنجليزية المزيدة في عام (١٩٨٥)

قد كان ذلك بالتأكيد شعور كل مسلم في القرن الثالث عشر. وبعد ذلك بقرون قليلة مدح شاعر الصوفية التركي النبي في كل فخر وسرور قائلاً:

في حضرة محمد شددت في الإيمان إزاري
وجئت فخورا لعزة الطاووس مماری(١)

ومحمد رسول الله كان من أول عهده مثلاً للمسلم المؤمن. كان المثل الأعلى للمؤمنين في القول والفعل والعمل، فحاولوا تقليده إلى أبعد الحدود حتى في أدق التفاصيل، سواء أكان ذلك في اللباس أم في قصة اللحية أم في صغائر أعمال الوضوء، نعم حتى في تفضيله لطعام معين أو نفوره منه.

ذلك التعظيم قد اكتسب بعدا جديدا بإضافة «مادة أسطورية» إلى كتابة السيرة النبوية. ومحمد نفسه قد رفض الأساطير وحرم تقديس الأشخاص. والمعجزة الوحيدة التي ادعاها إنما كانت الأمانة في إبلاغ قومه كلمات القرآن. إلا أنه سرعان ما أحاطت به المعجزات، مثل: إن الغزالة كلمته، وجزع النخلة قد حن إليه عندما لم يعد يستند عليه عند خطبته؛ والشاة المسمومة حذرته من أن يأكل منها. والمنشفة التي نشف بها وجهه لم تحرقها نار الفرن؛ كل الصفات النبيلة في حياته وروحه وصفوها وصفا كله إعجاب. ولأن التقاليد الإسلامية تحرم الصور والتماثيل فإن المرء يجد بديلا لذلك لتعداد حلية محمد الشريفة في صورة منتقاة. تلك الحلية لا زالت تباع إلى اليوم أمام ساحات المساجد في تركيا، فتعلق بدلا من الصور.

إن شخصية محمد قد أصبحت وسيلة الخبرة الدينية، على الرغم من أن محور الإسلام ـ على مستوى الظواهر الفكرية ـ ليس هو الرسول الذي بلغ وحي الله من خلال كلمات القرآن، بل إنه القرآن نفسه الذي هو وحي مباشر من الله. إلا أن المسلمين كانوا مع ذلك يشعرون بأن شخصية النبي كانت ضرورية للإبقاء على العقيدة في شكلها الشرعي على النحو الذي أشير إليه في الشطر الثاني من لفظ الشهادتين. إن النبي هو ـ كما يقول الرومي ـ امتحان إلهي للإنسان، فعلى العكس من توحيد الشيطان الذي لم يرد أن يسجد إلا لله أرسل النبي ليقضي على الغواية التي من شأنها أن ينتج عنها في النهاية مذهب وحدة الوجود أو التخبط في العقائد

(١) W. Wichmann: Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of his Diwan (1972), Nr. M: 7

دينية. إن محمدا يمثل الحد الفاصل في التعريف بالإسلام والتفريق بينه وبين مختلف العقائد الأخرى. والصوفية الذين كانوا يأخذون بالشهادتين دون التركيز على إعطاء محمد دورا خاصا في ذلك كانوا واقعين في خطر إكساب الإسلام تفسيرا يشجع مذهب وحدة الوجود. ولربما ينسب إلى بعض الصوفية الأُوَل ادعاءً بأن حب الله لم يدع مجالا لديهم لحب محمد حبا خاصا: «رأيت النبي ذات ليلة في منامي، فقال لي: أتحبني؟ قلت: اعذرني، فحب الله قد شغلني عن حبك. قال: من أحب الله فقد أحبني»[١]. وكان آخرون متريثين بإقران اسمه باسم الله في الأذان. أما بداية التصوف المحمدي فإنه يرجع إلى باكورة القرن الثامن. وقد سطر مقاتل في كتاباته الصورة المثالية لشخص محمد، فذاك المتصوف هو الذي فسر الجملة الثانية من آية سورة النور[٢] بأنها تتحدث عن محمد الذي شع نوره من خلال جميع الأنبياء[٣]. وقد اختمرت تلك الأفكار عند الخراز. وأفرد الحلاج جزءاً معتبرا من كتابه «كتاب الطواسين» لمدح النبي بأنه أول الخلق، ونوره سبق كل نور، وهو بعض نور الله. وكما قال العطار:

الروح منبعها النور المطلق ليس إلا

أي أنه كان نور محمد ليس إلا[٤]

وإن النبي في أناشيد العطار هو سبب الخلق وهدفه، ولتأكيد تلك الفكرة كسوها بجبة حديث قدسي «لولاك لولاك ما خلقت الأفلاك». إن العالم قد خلق من أجل الحب السرمدي الذي أعلن عنه في شخص النبي محمد. وحتى النبي نفسه قد نسب إليه كلام في إبراز خاصية ذاته، مثل: «أول ما خلق الله خلق روحي» و«كنت نبيا وما زال آدم بين الطين والماء»

وفكرة «النور المحمدي» يبدو أنها كانت في حوالي عام ٩٠٠ قد اكتملت تماما، فسهل التستري يقول بأن الله له ثلاثة أنوار أولها صفيه محمد، «فهو عندما أراد أن يخلق محمدا أخرج من نوره نورا أضاء كل الكون». ويمكن اعتبار سهل أنه

---

(١) (تذكرة الأولياء ٢: ٤١)

(٢) (النور ٣٥)

(٣) (Nwyia 93-94)

(٤) (مصيبت نامه ٣٥٨)

أول قائل بـ «النور المحمدي»[1]. وإن أشهر أدعية محمد دعاء ينسب إليه وهو يطلب فيه النور، وهو له أهمية خاصة عند الصوفية؛ وقد نقله أبو طالب المكي الذي هو من مدرسة سهل؛ وكان الغزالي يعلمه، وهو آخر الأدعية التي كتبها مير درد متصوف الهند في القرن الثامن عشر قبل موته، حيث قال:

اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي روحي نورا، وفي لساني نورا، وفي عيني نورا، وفي أذني نورا، وعن يميني نورا، وعن شمالي نورا، ومن خلفي نورا، ومن أمامي نورا، ومن فوقي نورا، ومن تحتي نورا، واجعل في عصبي نورا، وفي جسدي نورا، وفي دمي نورا، وفي شعري نورا، وفي جلدي نورا، اللهم اجعل لي نورا، وزد من نوري، اللهم اجعلني نوراً.

وقد أكمل المكي اقتباسه بقوله: «تلك الأنوار التي كان يدعو بها النبي، وامتلاك مثل هذا النور معناه أن يجود نور الأنوار على المرء بنظرة»[2]. وقد اتبع السنائي المذهب القائل بأن نار جهنم تخشى نور المؤمن الحق وهو يربط هذا المذهب بمذهب النور المحمدي:

إن القلب بنور أحمد امتلى

فكن بالسلامة من النار متيقنا

حتى بدون أدنى معرفة بتلك التأملات الضاربة في الأفق عن النور النبوي فإن المؤمنين كانوا يحبون نبيهم هكذا بكل بساطة؛ فحب النبي يوصل إلى حب الله؛ وهذه الفكر قد عُبّر عنها في الصوفية المتأخرة بنظرية «الفناء في الرسول». وفي ذلك لم يعد الصوفي يتجه في طريقه إلى الله اتجاها مباشرا، فقبل ذلك عليه أن يفنى في قائده الروحي نيابة عن النبي؛ ثم يتبع ذلك «الفناء في النبي» أولا أملا في الوصول إلى «الفناء في الله» إن أمكن. وفي دراسة رائدة قام تور أندريه بإظهار ذلك التعظيم كيف نما في القرون الستة الأول من تاريخ الإسلام، إلى أن جاء ابن عربي وأتباعه فنظموا منهج «التصوف المحمدي» تنظيماً كاملاً.

وفي نهاية القرن الحادي عشر وفي القرن الثاني عشر بشكل عام اتخذت

(١) للاطلاع على تطور تصوف النور انظر: G. B. Wering: The mystical Vision of Existence

(٢) Smith: Readings, Nr. 47

نصية تعظيم النبي شكلا ملموساً متمثلاً في الاحتفال بـ «المولد»: يوم مولده في يوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول ثالث أشهر السنة الإسلامية؛ وما زال يحتفل بهذا اليوم في جميع البلاد الإسلامية إلى الآن. والأشعار التي ألفت لهذا العيد بمختلف اللغات الإسلامية تكاد لا تحصى، فـ «المولد» فرصة عظيمة لكل مسلم في الشرق والغرب أن يظهر حبه العارم للنبي في شكل أغاني وأشعار وصلوات. غير أن الثقة العمياء في النبي وفي شفاعته يوم القيامة لا يوجد في التعبير عنهما أجمل مما يعبر به في تركيا، حيث سليمان شلبي البرزي (ت ١٤١٩) وكتابه «المولود الشريف» sherif - Mevlc الذي يحكي فيه قصة ميلاد محمد، وهو «مثنوي» بلغة تركية عادية وبأبسط قافية. وتلك القصيدة لا يقتصر في إنشادها على المولد النبوي، بل إنهم يتغنون بها في لحن رقيق في الذكرى السنوية للأموات وفي ذكرى الأربعين أو في مناسبات الوفاء بالنذور عند كثير من العائلات التركية. وفي الهند هناك تقليدات على نهج «المرحبيات» الكبيرة في «مولود» سليمان شلبي، حيث حيا أبو علي القلندر النبي في القرن الرابع عشر بقوله:

مرحبا يا بلبل الحديقة الأزلية

حدثنا عن زهرة بالحب فياحة

مرحبا يا هدهداً جاء بالسعد

مرحبا يا ببغاء بالشهد قد لاح

وإن محمدا في قلوب عامة المسلمين هو في المقام الأول شفيع يوم القيامة؛ وهو النبي الوحيد الذي سيشفع لأمته. تلك الثقة في عون محمد في أهوال يوم القيامة قد زادت من صيغة التقديس الشعبي له. وهو قد أرسل «رحمة للعالمين»[1]، وهو في ذلك يشبه بالسحاب يرسل مطر الحياة على الأودية الجدباء، فيحيي ما كان منها قد بدا مواتا، ومثل ذلك التشبيه قاله شاه عبد اللطيف البهيني في السند. وإن الفلاحين في إيران وتركيا يسمون كذلك المطر «رحمة»[2]. وإن صورة السحابة حاملة الدر الممتدة من اسطنبول حتى دلهي صورة ورودها عند شعراء الهند ليس نادرا عندما يتغنون بالنبي.

---

(١) (الأنبياء ١٠٧)

(٢) (وقارن أيضا: الأعراف ٥٥)

ومن أوائل البديهيات أن المؤمنين كانوا ينظرون إلى حبيبهم النبي في
الوحي القرآني، وأن التعبيرات القرآنية التي تشير إلى علو قدره كانت كثيراً
في العقيدة والشعر الصوفيين؛ ففي أوائل كلمات سورة القمر إشارة إلى
الخارقة لمحمد الذي استطاع بها أن يشق القمر، (وانشق القمر)، حتى إن ذلك
يظهر أثراً في المؤمن الذي يفنى في محمد، فيصبح فعله يصدر عن النور المحمدي
وكما قال الرومي: «بنور المصطفى شققت القمر»[١]. والمصطفى - بمعنى المختار
- هو اسم من أسماء النبي المشهورة، وعدد أسمائه تسعة وتسعون مثل عدد أسماء
الله، حتى إنهم قد توسعوا فيها إلى أكثر من ذلك.

وكثيرا ما نوقشت مسألة «بركة» اسم النبي؛ واحتراما لاسم النبي الم...
هناك عادة تسمية الأبناء على اسمه، وذلك مع ثبات في الحروف (م ح م د) وتغير
في الشكل، ففي تركيا يقال (Mehmet) بدلا من (Muhammad)[٢]. وكثير من
الشعراء قد أنشدوا:

اسمك جميل، أنت جميل، محمد!

ومنهم من كان يلمح إلى الاسم الأعظم الذي وهبه الله إياه:

سألت الريح: لماذا تخدمين سليمان؟

قالت: لأن اسم أحمد كان على خاتمه منقوشا[٣]!

هكذا يشرح السنائي معجزة نبي أسبق. تعبيرات من سور القرآن تستخدم في
وصف جمال محمد الخلاب وجلاله:

«والشمس»: حكاية عن وجه محمد

«والليل» كناية عن شعر محمد

هكذا أصبحت كلمات القسم في بداية سورتي «الضحى» و«الليل» إشارات
على جمال محمد الخالد، وجهه المشرق كالشمس وشعره الأسود كسواد الليل

---

(١) (ديوان الرومي ٢٩٦٧)

(٢) A. Fischer: Vergottlichung und Tabuissierung der Namen Muhammads (1944)

(٣) (ديوان السنائي ١٦٧)

لا أن أكثر الكنايات استخداما هي «والضحى»[١] التي يغلب استخدامها في وصف وجهه. ومن الأمثلة الممتازة لتلك التفسيرات ترنيمة السنائي عن محمد التي تعتبر شرحاً لسورة «الضحى» في صورة شعر[٢].

وإن وصف محمد في القرآن بأنه «أمي» - وهي كلمة فسرت بعدم معرفة القراءة والكتابة - وصف له في نظر الصوفية معنى عميق. لأنه لا يصلح وعاء لكلمة الله إلا إنسان لم يدنس قلبه بالعلم العقلي، بل بقى وعاء طاهرا كجسد مريم العذراء. وكان اللاحقون من الصوفية كلما افتخروا بأميتهم - حقيقة كانت أم ادعاءً - التي لم تسمح لهم بمعرفة أكثر من حرف «الألف» رمز الوحدة الإلهية والتفرد الإلهي يفتخرون واضعين نصب أعينهم النبي أنموذجا، أنموذج الحب الصافي والاستسلام في مقابل المثقفين من أبناء الدنيا بعقولهم الباردة.

وإن محور التأملات الروحية في الصوفية هو إسراء النبي ليلا ومعراجه إلى السماء، وهو موضوع لم يذكر منه إلا لمحة سريعة من الأسطر الأولى من سورة الإسراء[٣]، ووجده الصوفية مؤولا في سورة النجم. وإن ربط المعراج بالصلاة اليومية - التي بها كان محمد يستعيد فرحته من رحلة السماء[٤] - قد أعطى الأمل لكل مسلم في الصعود إلى الحضرة الإلهية. والصوفية قد استخدموا مصطلحات رحلة المعراج لمعايشتهم الشخصية لسكرة الغيب. وكان أول من استخدم تلك الصور هو أبو يزيد البسطامي واصفا بها طيرانه الصوفي عبر السماء، ثم تبعه جمع آخرون. وقد أثبت إنريكو سيرللي Enrico Cerulli أن المظهر الشعري Libro della Scala (كتاب السُلّم) كان معروفا في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط في القرون الوسطى، لدرجة ينتفي معها استبعاد إمكانية أن تكون Divina Commedia (الكوميديا الإلهية) لدانتي قد تأثرت بذلك. وفي القرن العشرين استخدم محمد

---

(١) (سورة الضحى)

(٢) (ديوان السنائي ٣٤)

(٣) تعتبر رحلة المعراج موضوع كثير من المقالات. لمعرفة ما هو مكتوب انظر: A. Schimmel: Und Muhammad ist Sein Prophet وبتفصيل أكثر في نسختها الإنجليزية. أنظر لمعرفة تأثير كتاب المعراج على الأدب الأوروبي في العصور الوسطى: E. Cerulli: Il Libro della Scala (1949)

(٤) (كشف المحجوب ٣٠٢)

إقبال صيغة رحلة السماء في حضرة القائد الروحي (في حالة إقبال كانت روح الرومي في كتابه جاويدنامه الذي وإن كان من أصعب أعماله إلا أنه من أروعها.

إنها خبرتة الحب التي تتضح في رحلة السماء التي قام بها حبيب الله المحبوب محمد المصطفى. وقد عبر الرومي عن ذلك بقوله:

الحب هو المعراج إلى سطح أمير الجمال

واقرأ قصة المعراج من خد الحبيب[2].

والرواية تقول بأنه حتى جبريل نفسه لم يستطع أن يصحب النبي إلى الطرف الآخر من «سدرة المنتهى»؛ فقد تنهد رئيس الملائكة قائلا:

لو تقدمت مقدار شعرة

لأحرق نور الله جناحي

والرومي يرى في تلك الإجابة أنها وصف للعقل الناقد إذا أراد أن يقترب من سر الحب الإلهي:

والعقل يقول كما يقول جبريل: يا أحمد لو تقدمت خطوة لأحرقني[3].

تلك كانت هي اللحظة التي أفسح فيها للنبي المجال أن يختلي بالله في لقاء وصفه هو بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»، فإن جبريل كذلك يعتبر حجابا بين المحب والمحبوب. وقول النبي «لي مع الله وقت قد استخدمه الصوفية كثيراً في التعبير عن خبرة «الوقت» لديهم، وهو اللحظة التي يخرقون فيها الزمن المخلوق ليبلغوا الحاضر الخالد في الله، بحيث لا وجود لأي مخلوق بما في ذلك كبير الملائكة. وقد فهم إقبال ذلك في إطار تفسيره الحديث للرموز الصوفية على أنها اللحظة التي يمزق فيها «حزام الزندقة» ألا وهو «الزمن Nu» فيعايش الصوفي علاقة مباشرة بالله في لقاء شخصي به (Nunc Aeternum).

---

(١) إقبال: جاويدنامه (١٩٣٢). وقد ترجمته إلى الألمانية ا. شيميل (١٩٥٧)، وترجمه إلى الإنجليزية شيخ محمد أحمد (١٩٦١)، و ا. ج. أربري (١٩٦٦)، وإلى الإيطالية ا. بوساني (١٩٥٥)، وإلى الفرنسية إيفا مايروفيتش (١٩٦٢)، وإلى التركية ا. شيميل (١٩٥٨)؛ وحول هذه المشكلة قارن: A. Schimmel: Gabriel's Wing (1963)

(٢) (الديوان ١٣٣)

(٣) (المثنوي ١: ١٠٦٦)

وتأكيد الصوفية هذا في تفسيرهم للمعراج على أنه لقاء شخصي تأكيد واضح الدلالة. وإن النبي على الرغم من أنه أكمل الخلق إلا أنه يبقى مخلوقا وإنه غير متحد بالله. وإن أول سورة الإسراء ينص على «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا»، وذلك يشير إلى أن النبي لم يزل «عبده» حتى في أجل لحظات الغيبة، كما ذكر ذلك في سورة النجم أيضاً، وهذا يتضمن أن يكون لفظ «عبده» أعلى ما يصل إليه الإنسان الذي مع ذلك يمكن أن يتكلم مع الله دون أن يمحى محواً كلياً.

إن الشعراء والفنانين في المناطق التركية والفارسية قد قاموا بزخرفة «المعراج» بأرق أنواع الزخرف. ولا تكاد تكون أي من الملاحم الفارسية تخلو من باب خاص - بعد الثناء العام على النبي - يصور فيه الشعراء على أعلى مستوى من الخيال الرحلة السماوية التي قام بها النبي على متن البراق الراحلة الذكية ذات الوجه البشري والذيل الطاووسي. وفي صور دائمة التجدد يصف الشعراء كيف مر محمد عبر فلكي الشمس والقمر بمحاذاة درب التبانة وهو يتحدث مع الأنبياء، محاطا بملائكة مزركشة الألوان، إلى أن وصل إلى الحضرة الإلهية، حيث تأخر جبريل «وحيدا كبلبل انفصلت وردته»[١]. ورسوم دقيقة من القرن الرابع عشر والخامس عشر يظهر فيها النبي في مظهر منير ذي بريق أخاذ[٢].

وهناك موضوع قرآني آخر استحسن الصوفية التأمل فيه، وساقوا تأويله إلى رحلة السماء الليلية، ألا وهو سورة النجم؛ والحقيقة القائلة بأنه «ما زاغ البصر» هي عند الصوفية ترمز إلى تركيز محمد المطلق في الله. إن النبي في مشاهدته غير المتحركة قد فاق موسى الذي قد طلب نظرة، فلم يسطع حتى أن يحتمل التجلي الإلهي من خلال الشجيرات المستعرة، بل خر صعقا. وكما قال جمالي كانبوه في هند القرن الخامس عشر:

وموسى طار لبه بكشفة واحدة عن الصفات

وأنت ترى الذات وما زلت تبتسم[٣].

---

(١) Ghanizade: Mi'rajiyye, in: Kprülü: Eski airlerimiz (1931), S. 336

(٢) R. Ettinghausen: Persian Ascension Miniatures of the 14th century (1957); Muhammads wunderbare reise durch Himmel und Holle، نشره Marie-Rose Séguy، سنة (١٩٧٧).

(٣) (أرمغان باك ١٥٨)

ولفظ «قاب قوسين» المذكور في نفس السورة يعني عند الصوفية أعلى درجة قرب قد يبلغها القلب، لأن هذا القرب بلغه النبي.

والأقوال القرآنية التي تنص على أن محمدا «خاتم النبيين» الذي لا يكون بعده نبي على الأرض قد أثرت في شكل العقيدة الإسلامية بشكل عام وأعطت الصوفية إمكانيات تكاد تكون لا متناهية من تأمل الأسرار التي كانت كامنة من وراء شخص النبي.

وبما أنه لم يكن لأي مؤمن غنى عن تقليد أفعال النبي فإن ثقاة الصوفية كانوا أحيانا يقومون بجمع الروايات النبوية، وإن سلاسل رواة الأحاديث تحتوي على أكثر من اسم صوفي واسع الانتشار؛ ومن بينهم ابن الحفيف الشيرازي الذي جمع روايات عن أكثر من ثلاثين شيخا؛ إلا أن العالم الحنبلي ابن الجوزي (ت ١٢٠٠) قد صنفه بأنه «ليس من الثقات»؛ ولربما كان عنده حق في نقده هذا، فإنه لا يمكن إنكار أن كثيرا من الروايات التي لاقت عند اللاحقين من الصوفية حبا خاصا ليس لها وجود في جوامع الأحاديث التي كتبت في الثلث الأخير من القرن التاسع. وكلما تقدم الزمن كلما استخدم مفكرو الصوفية وشعراؤها روايات لم تكن معروفة إلى القرن العاشر، بل إلى القرن الحادي عشر. وفي نفس الوقت ازداد عدد ما يسمى بـ «حديث قدسي» ـ وهو الرواية التي تتضمن كلام الله عن غير طريق القرآن ـ ازدياد موازيا لتأثير الاتجاه الصوفي[١].

وعلى الرغم من عظم الأجر الرباني الذي يأتي من وراء الانشغال بالحديث إلا أن كثيرا من الصوفية كانوا ضد ذلك الانشغال، حيث إنهم كانوا يؤمنون بالتجربة المباشرة أكثر من نقل الكلمات. وكما قال الخرقاني، والذي كان أميا: «ورثة الأنبياء من اتبعوه في أفعاله وليس من سودوا وجوه الأوراق»[٢]. وتسويد وجه شيء معناه امتهانه، ولذا فإن هنا براعة في استخدام الصورة البلاغية في نقل نصوص تبدو لا جدوى منها.

---

(١) حول مصطلح «الحديث القدسي» انظر: W. A. Graham: Divine Word and Prophetic Word in Early Islam (1977)

(٢) (نفحات الأنس ٢٠٩)

وبمرور الزمن حيكت كثير من الحكايات حول محمد، فبلغت آذان العامة عن طريق قصص الأنبياء وكذلك عن طريق تفسيرات الصوفية للقرآن وتأملاتهم، مشكِّلةً بذلك تصوراتهم عن النبي. وكان مما ساهم في إثراء هذه العملية تطور الشعر الصوفي الفارسي الذي توغلت لغته في الكنايات المأخوذة عن مادة القرآن والسنة. وهجرة النبي من مكة إلى المدينة قد أصبحت المثل الأعلى للطريقة الصوفية، نموذج الرحلة من الوطن ثم العودة إليه، وبذلك أصبحت صورة مصغرة لطريق الروح من الله ثم إلى الله؛ فلا شيء يقود الإنسان إلى الكمال مثل تلك الرحلة. والفقر المحمدي قد أصبح أنموذج الفقر الصوفي؛ وطريقته في ترويض شيطانه والغرائز الدنيئة قد رسمت الطريق أمام جهاد الصوفية ضد «النفس» فيهم. حتى المشاهد الرومانسية لم تسقط من تلك الصورة للنبي. وهنا توجد حكاية بنى عليها الصوفية تفنيدهم لحب الوردة، تقول: «كان النبي إذا رأى وردة قبلها، ووضعها على عينه وقال: الوردة الحمراء جزء من الجاه الإلهي»[1]. وفي رواية أخرى لاقت قبولا واسعا فإن الوردة قد خلقت من عرق النبي الذي نزل منه إلى الأرض أثناء رحلة السماء، ولذا فإنها زهرة ثمينة في الدنيا[2]. وحب النبي للوردة ربما هو الذي دفع الشعراء أن يصفوه بـ «بلبل الحديقة الخالدة» لأنه كشف للمؤمنين عن شيء من السر الإلهي، هو الوردة الخالدة. وعندما كان الصوفية في حالة انبهارهم من عظمة الله وجماله وجلاله انبهارا يعجزون معه عن التعبير عن شوقهم وإعجابهم كانوا يتذكرون كلمة شكر بسيطة كان يقولها محمد، وهي «لا أحصي ثناء عليك»، معترفين بذلك بأن سعة رحمة الله تفوق الشكر الذي يقدمه الإنسان له.

وكذلك أهل بيت محمد كانت لهم مكانة مرموقة، فـ «الخرقة» الصوفية قد فسرت أحيانا بأنها البردة التي كان النبي قد لف بها أهله، وبهذا دخل الصوفية في أهل بيته. وتعظيم أهل بيت النبي - الذي هو عام في الإسلام الشيعي - موجود كذلك في الدوائر الصوفية، ومن ذلك تعظيم «السادة» الذين هم من نسله من فاطمة[3].

---

(١) (أخبار العاشقين ٧٧)

(٢) (قارن: مصيبت نامه ٢٨ والديوان الكبير ١٣٤٨)

(٣) قارن: M. Molé: Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme (1961), S. 73
وخير مثال على ذلك هو درد الذي أرجع جل خبرته الصوفية وعلاقته بعائلته بأنه «سيد» في النسب من ناحية كلا والديه وبذلك فهو أقرب للنبي.

والإيمان الراسخ بمحمد الذي قال عنه القرآن «ومن يطع الرسول فقد أطاع الله»[١] قد نتج عنه تصور أن محمدا قال: «من رآني فقد رأى الله»[٢]. ومثل تلك الأقوال يجب أن يربط بينها في الاعتبار وبين التأملات النظرية عن وظائف محمد الكونية، وعن خاصية وضعه بين البشر وبين الأنبياء. حتى إن صوفيا سنيا مثل الغزالي قد قال في «مشكاة الأنوار» عن لفظة «مطاع» ـ واصفا إياه بأنه خليفة الله ـ إن محمدا هو مراقب الكون كله. وفي الواقع فإن محمدا حسب النص القرآني هو من يجب أن يطاع[٣]. ومن هنا يمكن الافتراض بأن ذلك الكاتب الصوفي الكبير كان يعتبر في ذهنه أن مطاعا تساوي محمدا. والعلاقة بين الله وبين «المطاع» يمكن أن تشبه بالعلاقة بين جوهر الشمس الذي لا يمكن بلوغه أو القرب منه ونور الشمس، أو بعلاقة النار الأصلية بالجمرة؛ ومثل هذا التشبيه هو الذي قد يكون قد جعل الصوفية يفسرون النور المحمدي على أنه «نور من الله».

وقد طرحت مسألة ما إذا كان «مطاع» هذا تشخيصا لـ «الأمر» الإلهي أم ـ كما قال غايردنر ـ تشخيصا لـ «الروح» الذي هو إلهي، وبالفعل فإن الفلسفة الكلامية لدي الجيلي (ت ١٤٠٨) تسوي بين «الأمر» و«الحقيقة المحمدية». وهذا يؤدي إلى النظر إلى «المطاع» على أنه محمد الكوني الذي أصبح أصلا مؤثرا في العالم. واستعلاء الله المطلق قد جعله Deus Otiosus (أي إلها غير مؤثر) إن صح التعبير، وحيدا منفصلا تمام الانفصال عن حركة العالم، وكما قال نيكلسون:

> إن الله يبقى في الحقيقة هو خالق العالم؛ غير أنه لم يعد هو الحاكم له عن طريق مباشر معين. وهو المستعلي استعلاء مطلقا، وحيث إن حركة الأفلاك السماوية لا تتناسب مع وحدته فإن هذه المهمة قد أسندت لآخر تتحرك بأمره الأفلاك، وذلك الآخر هو «المطاع». و«المطاع» ليس مماثلا لله، ولذا فإنه ينبغي أن يكون مخلوقا . . . إنه يمثل حقيقة الروح المحمدية، الإنسان

---

(١) (النساء ٨٠) وذكرت المؤلفة أن رقم الآية ٨٢ فصححناه في الترجمة.

(٢) ب. ز. فروزانفار: أحاديث مثنوي (١٣٣٤ هـ/ ١٩٥٥)، رقم ٦٢؛ قارن أيضا: ديوان العطار، ص ٥٠.

(٣) (قارن كذلك هود ٢١، حيث يذكر كذلك لفظ مطاع)

السماوي الذي خلق على صورة الله والذي ينظر إليه على أنه قوة كونية موكلة بتنظيم الكون وحفظه[1].

وهذا يقودنا إلى الدور المحمدي كما فنده ابن عربي تفنيدا كاملا. في الحقيقة إن محمدا هنا يمثل الإنسان الكامل. إن الله قد خلق ذاتا مصغرة هي الإنسان الكامل، الذي من خلاله تتجلى لله قوته. والإنسان الكامل هو الروح الذي هو أصل كل الأشياء، وبذلك فإن روح محمد المخلوقة تكون تعبيرا عن روح الله التي هي غير مخلوقة، والوسيلة التي من خلالها يدرك الله ذاته في الخلق[2]. وبقول أصح فإن «النور المحمدي» أو «الحقيقة المحمدية» يمكن مساواتها بـ «العقل الفاعل» في الفلسفة اليونانية[3]. وبهذا يمكن القول بأن كل العالم خلق من نوره، فإسرافيل ملاك يوم القيامة خلق من قلبه، وجبريل يساوي العقل الأول، والعقل المحمدي يساوي القلم الرباني، وروحه تساوي اللوح المحفوظ ـ أفكار كادت أن تكون في التصوف الشعبي من البنغال حتى تركيا مهزلة الأساطير الدينية. وللتعبير عن ذلك المقام الأوحد لمحمد ـ حتى قبل محاولات ابن عربي في كتابة التصوف كتابة منظمة، وقبل تأملات الجيلي عن محمد كإنسان كامل ـ كان الصوفية قد استشهدوا بالحديث القدسي القائل «أنا أحمد بلا ميم»، أي «أحد»، فقط حرف الميم هذا هو حرف المخلوقية والاختبار، حرف الحد والمحدودية، حرف الموت (فهو أول حرف من «الموت»)، حرف الظواهر الخيالية لكل الأشياء ما عدا الله، (فقط هذا الحرف) هو الذي يفصل بين النبي المنعوت بأحمد «البرقليط» في الآية السادسة من سورة ٦١ وبين الله الواحد، الأزلي، الصمد. والقيمة العددية لحرف الميم هي أربعون، وهي بذلك تعلن عن المراحل الأربعين التي فيها يمكن للإنسان أن يصعد إلى الله ثانية، بعدما كان قد نزل إلى حضيض الكائن المخلوق، لينزع عن نفسه أخيرا «قشرة الإنسانية» (وهي الميم كما وصفها أحد الشعراء البنجابيين).

(١) R. A. Nicholson: The Idea of Pesonality, S. 44

(٢) هذا الكلام الفلسفي البحت لم تشر المؤلفة إلى مصدره أهو من الفلسفة أم الصوفية، أم أنها طبقت هي الفلسفة على بعض آراء الصوفية، ام أنها طابقت تلك الآراء بالفلسفة، على كل هذا كلام ليس له أصل في العقيدة الواضحة بل إنه باطل (المترجم)

(٣) من هذه الجملة يتضح أن ما سبق كان من تأملات الكاتبة.

وتقريبا كل شاعر من شعراء الشرق الإسلامي قد استعمل هذا الحديث القدسي في أبياته ـ فكل من الشيباني الحاكم الأوزباكستاني في القرن السادس عشر وغيدجارس الولي الشيشني (ت ١٤٢٢) وجلال الدين الرومي في كونيا في القرن الثالث عشر وغالب في دلهي في القرن التاسع عشر وشعراء العامية في تركيا وفي شمال غرب الهند، كل هؤلاء قد عرفوا الكلمة التالية وأحبوها: «إن كلا الدارين قد خلقا من ميمي اسمه»[١]؛ كما قال العطار الذي ربما من توقعاته كانت قد انبثقت رواية «أحمد بلا ميم». وقد أوجد الصوفية اللاحقون فيما بعد شروحا مطولة لمعنى اسم محمد، وإن لم تكن دائما مقنعة إقناعا شافيا. حتى إن أحمد سرهندي قد بنى نظاما كاملا في تجديد الإسلام بعد الألفية الأولى يقوم على التأملات في حرفي الميم في اسم محمد[٢].

إن الصوفية كانوا يرون أن آدم قد «خلقه الله على صورته»، ولذلك فإنه ما من شيء أقرب شبها على وجه الكمال من صورة الخالق مثل محمد، «فإن آدم رأسه «م» ويده «ح» ووسطه «م»، وبقيته «د»؛ هكذا كان اسم محمد مسطورا في المخطوطات القديمة»[٣]. إنه شكل آدم، وبذلك شكل كل ذات بشرية، تحمل في طياتها اسم محمد. والصوفي المصري في القرن الرابع عشر، والذي كان قد اقترح مثل ذلك التفسير، قد ابتكر كذلك نظاما آخر أكثر تعقيدا لإثبات أن القيمة العددية لاسم محمد تحوي الثلاثمائة والثلاثة عشر رسولا الحاملين لوظائف النبوة، متمثلة في الرسول الأوحد الذي يملك مقومات الولاية. وآخرون من الصوفية يدعون أن النبي يتجلى فيه اسم «الرحمن» الذي يعد أمكن أسماء الله وأهمها بعد «الله». وإن أجمل الأشكال التي عبر فيها عن الحب المتعمق في الصوفية بكل حيثياته يتمثل في قصيدة «البردة» التي كتبها الشاعر المصري البوصيري في نهاية القرن الثالث عشر تقريبا وقد كتب البوصيري تلك القصيدة الطويلة عندما كان مريضا مرضا شفي منه بطريقة عجيبة من خلال رؤيا رأى فيها النبي يرمي عليه بردته، كما فعل في حياته بالشاعر العربي كعب بن زهير، حينما كان قد ألقى أمامه قصيدته طالبا العفو.

---

(١) (مصيبت نامه ٢٠)

(٢) انظر الفصل الثامن.

(٣) E. J. Juri: Illumination in Islamic Mysticism (1938), S. 84 ff.

والبردة المكتوبة بأسلوب الشعر العربي الفصيح سرعان ما أصبحت القصيدة المحببة لدى كل المسلمين الناطقين بالعربية، ثم نقلت مبكرا إلى الفارسية، ثم إلى التركية والأردية. حتى إن تلك القصيدة قد ترجمت إلى لغة السواحيلي وقلدها المقلدون في تلك اللغة التي نشأ فيها بصفة عامة أدب جدير بالذكر.

كما نجد في الشعر العربي في القرن العشرين نماذج من المدائح على نهج هذه القصيدة تعكس ذلك الحب للنبي

وشعراء المسلمين من غير العالم العربي ما كلوا أبدا من الإتيان بألقاب جديدة رائعة لمحمد. وإن معظم الدواوين الفارسية والتركية تتضمن بعد دعاء الافتتاحية دعاء للنبي، وغالبا ما تتضمن كذلك وصفا لمعراجه. وإذا ما سبح الشعراء في أشعارهم فإنهم لا يجرؤن في الغالب على أكثر من التعبير عن حيرتهم البالغة، حيث إن (الله) المحيط بكل شيء، هو أهل الحب، الذي لا يحاط به ولا يُدرك كنهه، يتجلى في شتى ألوان الحياة وأشكالها. أما إن هم أرادوا أن يخاطبوا النبي في أشعارهم فإن قلوبهم تنخلع له متغنين بلوعتهم وآمالهم ؛ فالخاقاني وعرفي والسنائي وغالب ـ من شعراء الفرس البارزين على سبيل المثال لا الحصر ـ قد بذلوا أفضل ما عندهم من شعر «النعت» (النعت يطلق على المدائح النبوية)؛ فإن صورة محمد تحيا في شعر الرومي ومثنويه. وفي الهند قد انضم إليهم مجموعة من الهندوس متنافسين معهم في إنتاج تركيبة من النعت في تبجيل محمد (ومن العجيب أن أول دراسة تاريخية كذلك عن حياة محمد باللغة السندية لم يؤلفها مسلم بل قام بتأليفها هندوسي في سنة ١٩١١)[١]. فإنهم قد كتبوا بالأردية والفارسية مستخدمين المصطلحات الصوفية بحذافيرها. وإن القصائد التي كتبت في تركيا وإيران وأفغانستان والهند باسم إمام العالمين، أفضل الخلق، النور الأبدي، نجدة أمته، تعكس المشاعر الحقيقية للأمة الإسلامية أكثر وأفضل من كثير من الكتابات التعليمية عن السيرة النبوية في الصوفية، وتفوقها في ذلك أيضاً كتيبات الأدعية ـ مثل كتيب دلائل الخيرات للجزولي ـ المكتوبة بأسلوب صوفي معتدل تعلم الناس الثقة بالله وحب النبي. والغزالي كذلك قد ضمن كتابه «إحياء علوم

---

(١) لالخاند ا. جاكتياني: محمد رسول الله (١٩١١).

الدين» بابا رئيسا عن شخصية محمد. إن حب النبي بالمعنى الذي عرفه به الصوفية كان وما زال هو القوة الفاعلة في حياة المسلمين من فقراء الفلاحين كانوا أم من كبار الموظفين. يبدأ الأطفال يتعلمون معجزاته مكتوبة في لغاتهم بأشعار سهلة بسيطة الأسلوب؛ وقد تغنى القرويون البسطاء بثقتهم بالنبي وآمالهم فيه في قوافي شعرية غير معقدة. والتقاليد الصوفية عن النور النبوي أو عن أساطير معروفة بعينها نجد لها صدى في جميع المستويات الأدبية وصولا إلى أغنيات أطفال الهند وأغاني الأفراح في أقصى المناطق في العالم الإسلامي. ومحمد إقبال يبرز في ملاحظة له جريئة أهمية النبي، فيقول:

أنت قد تنكر الله، غير أنه ليس بإمكانك أن تنكر النبي[1].

إنه محمد، الذي جعل الإسلام دينا قائما بذاته؛ فكان بديهيا أن يقوم أولئك الصوفية الذين أسسوا طرقا صوفية وجماعات إسلامية في عصر بدا فيه العالم الإسلامي منهزما في كل الأنحاء، وبدأت فيه القوى الغربية تنتصر على المسلمين ماديا وعقليا، أن يقوم أولئك الصوفية بوصف تلك الطريقة بـ «الطريقة المحمدية». إن شخص محمد أصبح لهم مركز قوة، سواء أكان كفاحهم ضد غير المسلمين أو الإنجليز في الهند (كما كان من مير درد وأحمد البرلوي في نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر)، أم ضد الفرنسيين، كما كان من السنوسية في شمال أفريقيا. فقد كان محمد سندهم، يثقون به عندما كانوا يتفكرون في مستقبل المسلمين. وهذا هو أهم إسهام للصوفية في حياة المسلمين.

(١) إقبال: جاويدنامه، بيت رقم ٦٠٨؛ قارن: A. Schimmel: The Place of the Prophet in Iqbal's Thought (1962)

الطرق والجماعات الصوفية

حياة الجماعة[١]

«المؤمن مرآة المؤمن»، كما جاء في رواية عن النبي، اتخذها الصوفية معياراً لسلوكهم الاجتماعي. كانوا يرون في تصرفات أصحابهم وأعمالهم انعكاسا لمشاعر أنفسهم وأعمالهم هم. وعندما كان الصوفي يكتشف عيبا في صاحبه كان يلزم إصلاح ذلك العيب في نفسه هو أولا حتى تكون مرآة قلبه في نظافة دائمة.

وإن التطبيق العملي لذلك المعيار نلحظه بوضوح في تاريخ الصوفية، فهو يأخذنا إلى أسعد صفحات تلك الحركة، إلى الحب الأخوي الذي بدأت نشأته بين صوفية مجموعة ما، ثم توسع ليشمل الإنسانية جمعاء. وذلك الموقف كان مختلفاً تمام الاختلاف عن موقف الزهاد فيما قبل ونظرتهم إلى الحياة، التي تركزت في إصلاح الذات وفقط، إصلاحاً لا يمكن بلوغه إلا بالزهد الصارم وأرقى أعمال البر[٢].

وعلى الرغم من أن حالة النوري الذي كان قد قدم نفسه فداء لأصحابه من الصوفية كانت بالتأكيد حالة استثنائية إلا أنه كان من أهم مبادئ الصوفية عمل الخير من أجل الأخ، وإيثار الغير على النفس، والتخلي عن الوضع الاجتماعي (البريستيج) من أجل الآخرين. فالصوفي ينبغي عليه أن يقطع صيامه إذا رأى أن أحداً من الجماعة بحاجة إلى طعام ويتوق إليه؛ لأن إدخال السعادة على قلب الأخ أهم من الأجر على الصيام[٣]، وعليه أن يقبل الهدية دون تردد، فإنه ليس من الأدب ألا يقابل المرء الجهد الذي قام به مقدم الهدية بالشكر؛ وإدخال السعادة

---

(١) يعتبر كتاب J. Spencer Trimingham: The Sufi Ordens in Islam (1971) هو أو تناول شامل لتطور الطرق الصوفية، وبه تاريخ مفصل للسير.

(٢) قارن الأمثلة في: Andrae: Islamische Mystiker, S. 75 ff.

(٣) (نفحات الأنس ١٢٤)

على قلب مؤمن كإدخالها على قلب النبي، كما تقول الرواية[1]. وخدمة الإنسان كانت دائما هي أولى الخطوات في الدرجات المؤهلة للطريقة، إلا أنها تبقى واجب الصوفي طيلة حياته. لأنه «من اعتذر عن خدمة إخوانه فإن الله يضع من شأنه فلا يشمله العفو»[2].

والصوفي عليه أن يخدم المرضى حتى وإن كان هو كذلك منهوك القوى. وهناك قصة تناسب هذا المقام تحكى عن ابن الخفيف أنه كان يمرض زائرا مسناً كان مصاباً بالإسهال؛ فدعا عليه الرجل المسن بقوله: «لعنك الله»، فرن ذلك في أذنه وكأنه دعاء له بالخير، وكان محفزاً له في الجد في خدمته؛ حيث إن الأمر كما قال الضيف ممتناً «إذا كنت لا تحسن خدمة صاحبك من البشر، فكيف تستطيع أن تحسن خدمة الله؟»[3].

وهناك ملحة فيها شيء من الغرابة تلقي الضوء على ما يجب أن يكون عليه كل صوفي من رقة القلب. وهي كذلك من الأساطير التي قيلت عن ابن الخفيف شيخ شيراز الذي عاشت تقواه العملية تعج في شكل منظم من خلال الطريقة التي أسسها خليفته روحيا الكزروني الذي كان معروفا بنشاطه الاجتماعي.

> كان ابن الخفيف مدعوا يوما في بيت جار له، وكان نساجا فقيرا، وقدم له لحما. فلم يقربه ابن الخفيف، حيث إنه كان قد فسد، فاستحى ضيفه. ثم إن ابن الخفيف خرج إلى مكة حاجاً؛ فتاهت القافلة في الصحراء وبعد أيام من الجوع لم يبق أمام الحجاج إلا أن يذبحوا كلباً، وهو نجس لا يجوز أكله إلا في حالة الضرورة. وعند التقسيم كان الرأس من نصيب ابن الخفيف. وهنا أدرك ابن الخفيف أن ذلك إنما كان عقاباً لموقف الكبر تجاه جاره الفقير (وفي رواية متأخرة كلمه رأس الكلب وأنب الصوفي المسكين على سوء تصرفه). فرجع وطلب من جاره المغفرة، وبعدها استطاع أن يواصل رحلة حجه[4].

ولربما بدت هذه القصة للقارئ المعاصر مبالغاً فيها؛ غير أنها تبين كيف

---

(١) Andrae: Die Person Muhammads, S. 369

(٢) (نفحات الأنس ٢٥٨)

(٣) (سيرة ابن الخفيف ٢: ٦٧)

(٤) (سيرة ابن الخفيف ٤٤)

ينبغي على الصوفي أن يتصرف ـ «صادقاً في أحواله الصوفية، مؤدباً في سيرته مع الناس»[١]. وكتب الصوفية تعج بالقصص التي تصور الأدب في حضرة الشيخ والأخوة. فقد خصصت كتب كثيرة في هذا الموضوع، وهو موقف قد نتج عنه حس اجتماعي جدير بالإعجاب، قد بقي مفعوله سارياً في العالم الإسلامي لعدة قرون، حيث إن الأدب أحد مبادئ حياة الجماعة، فإن «لكل شيء خادم، وخادم الدين الأدب»[٢].

والصوفي عليه دائما أن يلتمس العذر لإخوانه، وأن يعاملهم معاملة لا يحتاجون معها إلى أن يعتذروا له[٣]. وعليه أن يوسع حبه حتى يشمل كل الخلق. وإذا كان الله قد رضي بالبشر على ضعفهم وشقاوتهم عبيداً له فعلى الصوفى أن يرضى بهم إخواناً له[٤].

ومن المؤكد أن الصوفية كان بعضهم لبعض، فلم تكن بينهم أسرار، بل قد تعاملوا في بعض الحالات بنوع من الشيوعية، تماما كالتي مارسها قدماء المسيحية. وليس لدرويش أن يقول أبدا :«نعلي» أو لأي شيء «ملكي»، فإنه لا ينبغي له الملكية الخاصة[٥]. فإذا كان لأحد شيء فعليه أن يعطيه إخوانه، وإلا فإنه يفقد درجته الروحية[٦]. وكيف للمرء أن يقول ملكي وهو يعلم أن الله مالك كل شيء؟ هذا الشعور قد امتزج بكرم الشرق الذي تضرب به الأمثال، ليتفاعلا معاً، فيشكلا المثالية عند الصوفي، فيصبح يقدم لأضيافه كل شيء، فلا يبقي لنفسه، بل ولا لأهله، من ذلك شيئا.

والصوفية كانوا يشعرون بأنهم يعرف بعضهم بعضا منذ الأزل، وخاصة من ينتمون منهم إلى قيادة واحدة؛ فهم كانوا يشكلون عائلة روحية. ومن القصص الجميلة قصة يرويها العطار، تبين أنهم فعلا يكونون وحدة محكمة. أتى رجل بصوفي شاهداً أمام القاضي، فلم يقبل القاضي شهادته، فأحضر الرجل آخرين من

---

(١) (نفحات الأنس ٣١٢)
(٢) (نفحات الأنس ٩٠)
(٣) (نفحات الأنس ٩٦)
(٤) (نفحات الأنس ١١٥)
(٥) (نفحات الأنس ١٠٩، ٢١٦)
(٦) (نفحات الأنس)

الصوفية حتى نادى القضاة بأنه لا جدوى من كل ذلك، حيث «إن كل صوفي تأتي به فهم جميعهم واحد، وإن كانوا مائة؛ فهؤلاء الناس إنما هم جسد واحد، و«أنا» و«أنت» لا وجود لهما بينهم»[١].

وحب المتصوفة لم يقف عند حب الإنسان، بل طال كذلك الحيوانات. فهناك أساطير تحكي كيف أن أسوداً صارت في حضرة لطافة الأولياء وديعة، أو كيف أن كلبا قد أصابته الدهشة عندما تجرأ صوفي على ضربه. وقد يرسَل الكلب نائباً عن ضيف إلى خيمة الصوفي[٢]؛ وإن صوفياً قد أهدى أجر سبعين حجة كان قد حجها إلى من يناول كلبا عطشاً في الصحراء ماء»[٣].

ومن ذلك النشاط الاجتماعي لجماعات الصوفية واسعة الانتشار يبدو أن نظرة جديدة قد تطورت، حولت الصوفية من كونها دين الخاصة إلى حركة جماهيرية طالت جميع الطبقات الشعبية. فمثلما كان الصوفية يودون أن يتقاسموا ما يملكون من حطام الدنيا مع الآخرين، فلربما كانوا كذلك يشعرون بأنهم ملزمون بأن يتقاسموا معهم أفضل ما يملكون، ألا وهو طريق السلامة.

فبدأ وعاظ الصوفية يجذبون إليهم شيئاً فشيئاً دوائر أخرى. ومبادئ التربية الصوفية تم وضعها خلال القرن الحادي عشر؛ وفي وقت قصير من نوعه ـ في بداية القرن الثاني عشر ـ نشأت الجماعات الصوفية، فضمت إليها مريدين من مختلف الطبقات. وإنه من الصعب توضيح كيف سارت عملية البلورة تلك بالتفصيل، إلا أنها لم تكن إلا تلبية لحاجة داخلية في الجماعة لم تستطع أن تسدها فلسفة الكلام التي مارسها المتكلمون من أهل السنة؛ فقد كان الناس يتوقون إلى علاقة شخصية بالله ورسوله أكثر قرباً. وليس من المستبعد كذلك أن تكون الطرق الصوفية قد جاءت لتدفع التأثيرات الإسماعيلية التي ظل يجاهد ضدها الغزالي بلا كلل. حيث إن التفسير المتقوقع للإسلام الذي بدأ يشكل خطراً من الداخل قد حل مكانه نوع آخر من تعميق التعاليم المسلمة.

---

(١) (مصيبت نامه ٣١)

(٢) (مصيبت نامه ١٣٧)

(٣) (نفحات الأنس ٧٧)

وفي الوقت الذي بدأت تنشأ فيه الجماعات (الصوفية) لم يعد بيت الشيخ ومحله هو مركز النشاط الصوفي؛ بل قد أصبحت الحاجة ماسة إلى إحداث ما يشبه المؤسسات لاحتواء العدد المتزايد من التلامذة والمريدين. ومثل تلك المراكز قد أطلق عليها في منطقة الشرق الإسلامي غالبا «خانقاهات». وكان هذا المصطلح مستخدما كذلك في مصر في العصور الوسطى؛ فقد كانت «خانقاه الصوفية» هناك تمثل مراكز حضارية ودينية؛ فقامت الحكومة بتأسيسها، أو وقفها أهل الخير من أصحاب النفوذ وتولوا دعمها. وكلمة «زاوية» كانت تطلق على الوحدة الصغيرة، كمقر منعزل يسكنه أحد المشايخ. وقد أطلق الأتراك على تجمع الصوفية tekke. أما كلمة رباط ـ وهي في الحقيقة مرتبطة بحصون العسكر المدافعين عن الإسلام ـ فقد كانت كذلك صالحة أن تطلق على مركز الجماعة. وغالباً ما كان يرقد مؤسس المكان في قبره في نفس المكان، هذا إن لم يكن العكس صحيحاً، وهو أن يبني فيما بعد بناء حول المكان المقدس الذي به قبر شيخ الطريقة أو شيخ فرعها. وفي بعض الخانقاهات كان يعيش الصوفية في خيام صغيرة، وخير مثال لذلك مولانا موزيسي Mawlana Müzesi في كونيا. وصوامع أخرى لم يكن بها إلا حجرة كبيرة كان يعيش بها الدراويش ويدرسون ويعملون.

الخانقاه هي عش طائر «الطهارة»

هي جنة ورود الأصدقاء وسياج الإخلاص

كما قال السنائي بعد عام ١١٠٠ بقليل[١]. وإن تنظيم الخانقاه لم يكن في كل مكان على نفس الدرجة، فبعضها كان اعتماده على «الفتوح»، وهي صدقات تطوع أو أوقاف؛ بينما كان البعض الآخر يعتمد على هيئات ثابتة. وكانت هناك طرق مثل الششتية في الهند غاية في كرم الضيافة، فكان يلاقي فيها أبناء السبيل دائما بالترحيب؛ وفي أخرى كان هناك نظام صارم بالنسبة لأوقات الزيارة والزائرين الذين كان يسمح لهم برؤية الشيخ. وكانت هناك في كل خانقاه تقريباً أماكن معدة لاستقبال الضيوف المارة والمقيمة إقامة طويلة. وكان الشيخ يسكن مع عائلته في ناحية من المبنى، وكان يرى تلامذته في ساعات معينة، حتى

(١) السنائي: سنائي آباد، سطر ٢٨٩.

يتمكن من القيام عليهم ومراقبة تقدمهم الروحي، وإنه كان يؤم الجماعة في الخمس صلوات عموما.

وهناك أوصاف دقيقة للخانقاهات الصوفية في مصر خلال العصر المملوكي. وخانقاه «سعيد السعداء» التي كان قد أسسها القائد الأيوبي صلاح الدين كانت خانقاه لها سمعة جيدة، ومن بركتها أن الناس كانوا يذهبون إليها ليتفرجوا على الثلاثمائة درويش الذين يعيشون هناك أثناء ذهابهم لصلاة الجمعة. وكان السلاطين يغدقون على سكان الخانقاه التي كانت تابعة لهم - جرايات يومية من اللحم والخبز، وأحيانا الحلوى والصابون، وملابس جديدة أيام العيدين، وشيء من النقود. وكان للخانقاهات كذلك ميزات ضريبية. وكان لها أمير مجلس يرعاها، وهو عضو مرموق في الحكومة العسكرية (بمثابة وزير داخلية)[١].

وقد ذكرنا آنفاً بعض المبادئ اللازمة لمن أراد أن يدخل في خدمة الشيخ. وإن العملية التنظيمية التي كانت فيما قبل تعتمد في أكثرها على المجهودات الشخصية قد تحسنت بازدياد عدد المرشحين؛ إلا أن المطلب الرئيسي لمعظم الطرق قد بقي ثابتا، ألا وهو كسر النفس وتربيتها. وقليل من الطرق هي التي صبت اهتمامها على تطهير القلب ثم على مراحل الزهد الإعدادية. وهنا نذكر مثالاً مهما في تربية المريدين، هو أن أهل الطريقة المولوية Mevlevi كانوا يبدءون تربية مريديهم بمختلف الأشغال في المطبخ؛ وفي نفس الوقت كان عليهم أن يتعلموا مثنوي الرومي إلقاءً وتفسيراً، وذلك التدريب كان يدوم ألف يوم ويوم. ثم إنه كان على كل من يريد أن يتعلم «السلسلة» وهي شجرة العائلة الروحية التي يرجع نسب شيخه إليها مروراً بالأجيال السالفة حتى النبي. والشخصية الرئيسية في معظم السلاسل كانت شخصية الجنيد؛ والمعرفة الدقيقة لفروع السلسلة - أيما كانت صعوبتها - ضرورة لا مناص عنها لفهم التقليد الصوفي فهما صحيحاً[٢].

---

(١) A. Schimmel: Sufismus und Heiligenverehrung im spatmittelalterlichen Agypten
ولنفس الكاتبة: Some Glimpes of Religious Life in Egypt during the later Mamluk Period (1965)

Virginia Vacca: Aspetti Politici e siciali die 'sufi' musulmani (1955)

(٢) الدراسة الغربية الوحيدة حول هذه المشكلة هو العمل الشامل ذو الثلاثة أجزاء لـ: R. Grimmlich: Die schiitischen Derwischorden Persiens، وخصوصا الجزء الأول منه.

وكان يجب على المستجد في مراسم قبوله ـ وهي حفلة يقيمها الدراويش فيما بينهم ـ أن يعطي البيعة، ثم يخلع عليه بالخرقة. ومن أهم أجزاء تلك المراسم أن يضع المريد يده في يد الشيخ حتى تنقل إليه البركة نقلا صحيحاً. ثم إن هناك عمل آخر مهم، ألا وهو تلبيس التاج، طاقية الدراويش. وأغطية الرأس تختلف من طريقة إلى أخرى، وكذلك عدد أجزائها، إما اثنا عشر ـ إشارة إلى الأئمة الاثني عشر ـ أو تسعة أو سبعة، وكل يرمز إلى معنى معين. والتاج والخرقة عند الصوفي لهما أهمية رئيسية خلقت في العصور السابقة شعورا بأن الاهتمام بهما قد زاد عن حده. فقد نادى يونس إمره في حوالي سنة ١٣٠٠ قائلا:

صوفية الدراويش ليست لباساً وغطاء رأس[١].

أو:

صوفية الدراويش في الرأس لا في غطائه[٢].

وحتى في القرن الثامن عشر قدم عبد اللطيف السندي للصوفي الحق نصيحة بأن الأولى له أن يلقي طاقيته في النار بدلا من أن يقدسها.

إن اللباس قد أدخل الصوفي شكلياً في جماعة من الناس محكمة الانغلاق استطاع أن يشعر وإياهم أنهم «كالجسد الواحد»، وهناك قول بأن شخصاً أراد أن يجلس مع الدراويش في الخانقاه، لأن جمع الدراويش تنزل عليه مائة وعشرون رحمة من السماء، وخاصة أثناء قيلولتهم[٣]؛ وهو قول يظهر مدى الإعجاب الذي كان يشعر به العامة أمام تلك الجماعة المتماسكة. «من أراد أن يجلس مع الله فليجلس مع الصوفية»[٤]، و«من قعد مع الصوفية، وخالفهم في شيء مما يتحققون به نزع الله نور الإيمان من قلبه»[٥].

ثم دخلوا في تفصيل قواعد السلوك تفصيلا جعل لكل عضو من أعضاء

---

(١) (ديوان يونس إمره ١٧٦)
(٢) (ديوان يونس إمره ٥٢٠)
(٣) (نفحات الأنس)
(٤) (المثنوي ١ : ١٥٢٩)
(٥) (نفحات الأنس ٩٥)

الجسد قواعده الخاصة به[1]. فأبو سعيد، الذي يمكن اعتباره رائد الصوفية المنظمة، قد بلغ به هذا الأمر أن يرد رجلاً لأنه دخل المسجد برجله اليسرى، حيث إن ذلك دليل على التقصير في السلوك. وحيث إن النبي قد حث المرء بأن عليه أن يدخل «بيت الصديق» برجله اليمنى[2].

وكان إذا قرر صوفي التجوال في الأراضي الإسلامية لزيارة جماعات آخرين وأصدقاء، أو للبحث عن شيخ يهبه «خرقة البركة»، فإنه عليه أن يأخذ معه عصاً ووعاء للتسول؛ ثم إنه كان على الجانب الآخر من المتصوفة أن يستضيفوه استضافة حسنة، ويطعموه، ويقدموا له الماء الساخن للاغتسال، ويعطوه ملابس جديدة إن استطاعوا، أو على الأقل يغسلوا ثيابه؛ وإذا ما صدقنا الأساطير في ذلك، فإن المقصرين في تلك الواجبات كان عقابهم شديداً.

وعلى الرغم من كثرة القواعد في ضبط السلوك، إلا أنه كان هناك عدد لا بأس به من التسهيلات و«الرخص»، وهي رفع التكاليف تحت ظروف معينة. وقد كان الصوفية الأول على علم بمدى المخاطر التي قد تأتى من جراء ذلك الإهمال؛ وكلما كانت دوائر الطرق الصوفية تتسع، كلما كان يزداد لجوء المريدين إلى مثل تلك التسهيلات، عندما كانوا يضعفون أمام الضغط المستمر من قبل التكاليف المنوطة بهم. وكانت الوظائف المختلفة في الخانقاه تسند إلى الدراويش تباعاً لرقيهم في الطريق. وكان التسلسل الطبقي في مثل تلك الوظائف يراعى مراعاة دقيقة؛ إلا أنها كانت طبقية الفضائل، لا طبقية السلطة. وكان بإمكان الدرويش الصادق أن ينال درجة «خليفة»، فكان له إما أن يبقى في الصومعة، ليتولى القيادة بعد موت زعيمها، أو كان يرسل إلى بلد بعيد، ليقوم هناك بالوعظ ويوسع دائرة الطريقة. و«سك الخلافة»[3] ـ وهو وثيقة تعطى له في ذلك الشأن ـ تقطع له فيه منطقة معينة بحاجة إلى نفوذه الروحي. وفي الحالات

---

(١) السلمي: كتاب آداب الصحبة، ص ٥٨.

(٢) (نفحات الأنس ٦)

(٣) العبارة مأخوذة من الفارسية (خلافة نامة) بمعنى كتاب الخلافة.

التي يتم فيها اختيار خليفة لم يكن مؤهلاً روحيًا من قبل، فإن الشيخ في تلك الحالة قد ينقل أهليته الجليلة إلى خليفته من بعده (انتقال النسبة intiqali nisbat)[١]، ويمنحه القوة الروحية اللازمة.

وقد صورت سميحة أيوردي Ayverdi في كتابها Istanbul Gecleri «ليالي اسطنبول» مراسم تنصيب الخليفة عند الطريقة الرفاعية في اسطنبول في بداية قرننا هذا تصويراً حياً، ولنا أن نفترض أن المراسم في الطرق الأخرى لا تختلف كثيرا عن ذلك. فقد دعي إلى ذلك جميع أصدقاء الطريقة؛ وأشعلت الشموع ـ اتباعا لطقوس معينة؛ فتناوب القوم على ترتيل القرآن والموسيقى الصوفية؛ وبعدما قبّل المرشح يد الشيخ ضرب أربعة من الدراويش بحجاب على الشخصين، حتى تمكن الشيخ من الدخول بخليفته إلى أسرار وظيفته[٢].

وأحياناً كان شيخ ميت يختار للخلافة عضوا بين جماعة الدراويش لم يكن يخطر على بال أحد أنه يمتلك القوة الروحية اللازمة لمثل ذلك المنصب، أما الطريقة فإن عليها أن تقبله. وهناك أساطير جاء فيها ما معناه أن طائراً أخضر يحط على راس المختار، فيجب على الدراويش أن يؤمنوا آنذاك بتلك الإمارة[٣] ـ وتلك الصورة معهودة في اختيار البابا في العصور الوسطى. ثم يرث الخليفة «السّجادة» أو فرو الغزال أو فرو الشاة، الذي كان فرشاً للشيخ؛ ومن هنا جاء تعبير «سجادة نشين» أو «بست نشين»، بمعنى «الجالس على السجادة»، إشارة إلى الخليفة. ثم أصبحت الخلافة في مقر الطريقة في الغالب بالوراثة؛ مما أدى إلى التدهور، هذا إلى جانب تكديس الأموال والسلطة في أيدي عائلات معينة لم يتبق لديها كثير من آثار الروحانية الأصيلة.

---

(١) العبارة مأخوذة من الفارسية وليس عن العربية، ويعرف هنا بكسر آخر المضاف وإثبات تاء التأنيث في المضاف إليه عند كتابته باللاتينية (انتقالِ نسبت).

(٢) Istanbul Geceleri (1975)، وللمزيد عن المؤلفة، وهي ممثلة للتصوف الحديث جديرة بالاهتمام، انظر:

A. Schimmel, Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin (1967)

(٣) (نفحات الأنس ٥٧٤)

وكان الشيخ أو «البير»[1] ـ في الاعتقاد الذي كان سائدا ـ كلمة قوية عجيبة. فقد قال العطار في حوالي سنة ١٢٠٠:

«البير» كبريت أحمر، صدره المحيط الأخضر، ومن لم يتخذ لعينيه من تراب الشيخ كحلا

فلربما مات طاهرا ولربما مات نجسا[2].

إنه كان سيد الكيمياء (وقد كان الكبريت الأحمر مادة لها سر باتع في عملية تصنيع الذهب): وبذلك فإن بإمكانه أنه يحيل المادة الخام لروح المريد إلى ذهب خالص؛ وهو بحر الحكمة. وتراب قدميه يترك العين العمياء في المبتدأ مبصرة، كما يقوي الكحل البصر. وهو السلم إلى السماء[3]، في تمام طهارته، وأن فضائل النبي كلها تنعكس فيه كما لو كان لها مرآة. وهو بنفس الدرجة مرآة وضعها الله أمام المريد ليعلمه السلوك الحسن ـ تماما كما توضع مرآة أمام ببغاء ليتعلم الكلام[4].

وبينما كان أوائل الصوفية يتلون حديث النبي، القائل: «الشيخ في جماعته كالنبي في قومه»، فإن اللاحقين من الصوفية قد طوروا بناء على تعظيمهم الفائق للنبي درجة «الفناء في الشيخ»[5] الموصل إلى الفناء في النبي. وحسب رأي بعض الطرق فإن الصوفي يرتقي الدرجات العلا خلال مقامات أنبياء الإسلام من آدم حتى عيسى؛ وكثيرون يبقون في إحدى تلك الدرجات، أما الشيخ الكامل فهو الذي يفنى في النبي محمد. وباتحاده «بالحقيقة المحمدية» يصبح إنسانا كاملاً، فيرشد حوارييه من خلال قيادة تلهم له من الله مباشرة[6].

وإن الرابطة القوية بين «الشيخ» و«المريد» تتضح في مهارة «التوجه» بالشيخ، بمعنى التركيز في الشيخ الذي كانت الطرق المتأخرة ـ وعلى الأخص النقشبندية ـ تعده من ضروريات أداء الذكر الناجح. وفي التركية يسمونه raleita kurmak

(١) كلمة فارسية أو تركية بمعنى شيخ (المترجم).
(٢) (مصيبت نامه ٦٢)
(٣) (المثنوي ٦: ٤١٢٥)
(٤) (المثنوي ٦: ١٤٣٠ ـ ١٤٤٠)
(٥) (ديوان العطار ٣٤٧)
(٦) (قارن: نفحات الأنس ٤١١)

(إحداث اتصال) بين الشيخ والمريد. وكان الشيخ كذلك يعمل على ممارسة «التوجه»، وبذلك فإنه «يدخل إلى باب قلب مريده»، ليراقبه كل لحظة ويحرسه. وبمعرفته أشياء قد يكون أصل وجودها في علم الله الأزلي، فإنه قادر على إحداث قدرات معينة في هذا العالم.

والاعتقاد في قدرات هذا القائد الصوفي تلك التي هي في أغلبها أقرب إلى السحر من التصوف، اعتقاد مازال قويا إلى الآن. أما في عصور التخلف فإن الالتزام بذلك الاعتقاد قد يكون له خطورته. وبعض الدراويش قد مارسوا أشكالاً ملفتة للنظر من الزهد، وأظهروا خوارق وتصرفات غريبة بسبل شتى، وذلك لكي يلفتوا إليهم الأنظار ويجلبوا المريدين إلى طرقهم. وبذلك فإنهم يكونون قد أسهموا في قيام جانب من الجوانب المظلمة في التصوف. فالشيخ غالبا ما استغل التقديس الذي كان يظهره له أتباعه ـ وغالبيتهم من الأميين ـ لمصلحته الشخصية. والدور السياسي الذي اتخذه قادة الصوفية لأنفسهم في البلاد الإسلامية ما زال تاريخه بحاجة إلى أن يكتب. وكذلك ما زال هناك لغظ آخر يجب أن يحل، ألا وهو أن هؤلاء الذين يتغنون واعظين بأن «الفقر عزتهم»، أنَّى لهم قد أصبحوا ملاك عقارات أغنياء، و التحقوا بالنظام الإقطاعي تمامْ الالتحاق، وجمعوا الثروات من العطايا التي ألقاها تحت أقدامهم الفقراء المساكين من أتباعهم؟ بل يبدو أنه حتى في القرن الثالث عشر كان المشايخ ينفقون كميات هائلة من النقود على مريديهم، فإن الجامي يثبت لمجد الدين البغدادي مائتي ألف دينار ذهبا في السنة[1]. وآخرون كانوا يرصدون ميراثهم وقفا لنفقات المريدين. واليوم قد تقلص كثير من تلك الأوقاف ـ كما هو الحال في شمال الهند ـ بسبب هبوط قيمتها، حتى باتت الصوامع تعاني من مقاومة تكاليف الحياة؛ وفي مناطق أخرى تولت مصلحة الأوقاف الإنفاق على المزارات.

إن مدعيي الولاية قد بلغ تأثيرهم على العامة مدى لا يصدق، حيث كانوا يرون فيهم القادة الحق إلى الخلاص الخالد وإلى السعادة في هذه الدنيا. وعند دراسة تلك الظواهر بتمعن، عندها فقط، يمكن أن تفهم لماذا قضى أتاتورك على

---

(١) (نفحات الأنس ٤٤٢)

طرق الدراويش في تركيا سنة ١٩٢٥، وكذلك لماذا كان مجدد مثل إقبال ـ رغم عمق إيمانه الصوفي ـ يرى في «الدروشة» أنها أحد المظاهر الخطيرة في الإسلام، كان يرى فيها حائطاً يصد مجموعات كبيرة من المسلمين عن تفسير الإسلام تفسيراً حياً ملائماً للعصر. وإن كنا لا نوافق ج. ك. بيرغ في استنتاجه عن الطريقة البكتاشية أن «الرقي الاجتماعي» بل وأعلى درجات الرقي الأخلاقي للفرد كان مستحيلاً في نظام الدراويش[1]؛ إلا أنه يجب الاعتراف بأنه حتى «وإن كان الشيخ حسن النية، و لكن بلا علم، فإن تأثيره يكون سيئاً». إن الجماعات الصوفية التي نشأت من الحاجة إلى تحويل الإسلام إلى روحانيات قد أصبحت ـ من أجل ذلك السبب نفسه ـ من أكثر العوامل التي أسهمت في تحجير الدين الإسلامي.

كان الناس يجتمعون حول «الخانقاه» أو «الدرغاه»، مستعينين هناك على قضاء حوائجهم، آملين في أن يعطيهم الشيخ أو خليفته بعض الأحجبة، أو يعلمهم صيغاً ناجعة من الأدعية. نعم، إن إنتاج الأحجبة كان من أهم الأعمال التي كان يقوم بها قادة الصوفية في العصور المتأخرة.

وأعظم من تعظيم شيخ حي كان تعظيم شيخ ميت؛ ففي كل مكان من العالم الإسلامي هناك أضرحة تُرَى، معلنة عنْ مدافن الأولياء. وفي كثير من الحالات نقلت عادات دينية من أديان ما قبل الإسلام، وحيث إن الناس يصلون دائما في نفس الأماكن فقد حولت مزارات مسيحية وهندوسية إلى مقدسات إسلامية، ثم تحولت الأساطير التي كانت عن المالك القديم إلى الولي الجديد، وهي في أغلب الأحيان أساطير غير سارة (وعلى الأخص في باكستان وفي المناطق البالوخية والباتانية)، كثير منها يحدثنا عن ضرورة أن يكون في القرية ضريح على الأقل، حتى ينتظم سير الحياة فيها بفضل بركته. ومثل تلك القبور يكون موقعها غالباً بالقرب من حجر عجيب الشكل، أو بئر، أو عين ماء، أو غار؛ وإنها غالباً قبور وهمية. ومقامات شتى قد تحمل اسم نفس الولي؛ فمن قبل سنوات قلائل أسس مقام لمحمد إقبال (المدفون في لاهور) في حديقة مدفن جلال الدين الرومي في كونيا. وفي تلك القبور أو المقامات المقدسة، التي يجد فيها حتى المطاردون

(١) J. K. Birge 202

ملجأ، يؤدي المؤمنون النذور، ويطوفون بالمكان ثلاث مرات أو سبع، ويعلقون الرايات على الشبابيك أو على الأشجار القريبة؛ والنساء اللاتي يردن طفلاً يذهبن إلى أماكن معينة (ويجعلن من زيارتهن تلك لأحد المزارات رحلات عجيبة)؛ والرجال الذين يبحثون عن التوفيق في الحياة الدنيا يذهبون إلى أولياء آخرين؛ وأطفال المدارس ربما ذهبوا إلى تابوت غير ذلك قبيل امتحاناتهم ـ إلا أنهم جميعاً على ثقة من أن «البركة» ـ وهي القوة الروحية للولي ـ ستكون لهم عوناً[١].

إن الطرق قد أسهمت في أن تجعل من الصوفية حركة شعبية، إلا أنها حركات قد تميعت فيها قيم الصوفية الكلاسيكية أيما تميع. ومع ذلك فقد أتيحت الفرصة للجماهير العريضة من المؤمنين أن يعبروا عن مشاعرهم الدينية بتقديسهم الأولياء وبمشاركتهم في المناسبات الدينية بالموسيقى، بل وغالباً بالرقصات الدوارة. فإنه كان من الأيسر للغالبية أن يسعوا في الطريق جماعة، بدلاً من أن يأخذ المريد الجهاد الروحي على عاتقه منعزلاً وحيداً. إن لقاءاتهم في صلوات الجماعات قد أعطتهم قوة وأكسبتهم حرارة في إيمانهم. ومن الشيق أن يرى المرء كيف أن الطرق الصوفية قد أحدثت أساليب جماعية للتربية كانت قادرة على أن ترتفع بأتباعها إلى أحوال الوجد ـ وطبعاً كان هناك خطر قائم أن مثل تلك الغيبة التي كانوا يتوصلون إليها بطريقة ميكانيكية ما قد يخلط بينها وبين وجد العزلة في الخبرة الصوفية الحقة التي كانت وستظل رحمة إلهية لا يعطاها إلا القلائل.

وغالباً ما كان للطرق أعضاء هواه مستعارون؛ وهنا يمكن أن يطلق على ذلك «طريقة ثالثة»؛ كان يأتي هؤلاء سنوياً إلى الزاوية ليشاركوا في الرياضات الدينية وفي أعياد الطريقة، كما هو الحال في مناسبات الموالد، مولد النبي أو مولد ولي، أو في الأعراس أو في ذكرى سنوية. وفي كثير من الحالات كان للطرق ما يشبه الجمعية أو الرابطة في المجتمع الحديث؛ والعلاقات بين أهل الطرق الصوفية وبين

---

(١) نذكر من بين الأعمال العامة التي اهتمت بالإسلام الشعبي ما يلي:

E. W. Lane: The Manners and Customs of the Modern Egyptians (1860)

Rudolf Kriss und Herbert Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des Islam (1960-61)

M. Horten: Die religiosen Vorstellungen des Volkes im heutigen Islam (1017)

Céser E. Dubler: - uber islamischen Grab- und Heiligenkult (1960)

قارن أيضا: Sir Thomas Arnold: Saints, Muhammadan, in India

مجموعات الحرفيين وجماعات «الفتوة» علاقات متعددة الجوانب. كانت الطرق على مقدرة من التطبع مع كل المستويات الاجتماعية، ومع الأجناس المختلفة المتواجدة في المنطقة الإسلامية. وإن وجود الطرق الصوفية في إندونيسيا ذات التوجه الصوفي القوي وفي أفريقيا له تمثيل تثقيفي وقوة داعية إلى الإسلام، على الرغم من أن الحياة الصوفية متعمقة في كل بيئة بشكل مختلف تماماً عن أختها. وعلينا هنا ألا نقيس ـ ما أشار إليه درمنغيم ـ أن التجمعات الصوفية في شمال أفريقيا كانت تمثل أكبر مصدر للحياة الروحية لدى العبيد السود الذين كانوا يرون في بلال الحبشي مؤذن النبي مثلاً أعلى لوضعهم. والطقوس التي كانوا يؤدونها بحضرة ولي كان بإمكانهم أن يعبروا فيها عن مشاعرهم بالموسيقى والرقص؛ وإسهامهم في تلك العبادة يمكن مقارنته شيئاً ما بالحماسة الدينية لدى العبيد السود في أمريكا سابقاً الذين كانوا يعبرون عن أنفسهم في الروحانيات مكثرين من الحركة[١].

وقدرة الطرق على الاندماج قد جعل منها مركبات لنشر التعاليم الإسلامية. ومن الحقائق الثابتة أن أجزاء كبيرة من الهند وأندونيسيا وأفريقيا السوداء قد دخلت الإسلام من خلال النشاط الدؤوب لوعاظ الصوفية الذين كانوا يجسدون في معيشتهم أبسط التكاليف الإسلامية، حباً عادياً لله، وثقة به، وحباً للنبي ولمن حولهم من الناس ـ دون الولوج في الخلافات الكلامية والفقهية[٢]. وهؤلاء الوعاظ قد استخدموا كذلك اللغات المحلية بدلاً عن عربية العلماء؛ فكانوا بذلك سبباً في تطور لغات مثل التركية والأردية والسندية والبنجابية وغيرها إلى لغات أدب. وهم قد كانوا يعلمون تقديس النبي، وبفضلهم لاقى مؤسس الإسلام ـ محاطاً بحجاب من أسطورية وصوفية ـ احتراماً عميقاً من أندونيسيا إلى شرق أفريقيا وغربها، ليس كشخصية تاريخية، بل كقوة تخطت التاريخ.

ومعظم الطرق الصوفية يمكن إلحاقها بطبقات معينة من طبقات الشعب. وحتى في تركيا الحديثة وبعد منع الأنشطة الدينية عام ١٩٢٥ يمكن للمرء أن يلمس شيئا من الروابط القديمة ـ فالشاذلية كانت جاذبة للطبقة المتوسطة خاصة، بينما

---

(١) J. W. McPherson: The Moulid of Egypt (1941)

(٢) يعتبر كتاب Sir Thomas Arnold: The Preaching of Islam (1896) الذي أعيد طبعه مدخلا جيدا.

كانت المولوية ـ الدراويش الراقصة ـ مؤثرة في المقربين من البيت العثماني الحاكم، كما كانت في نفس الوقت طريقة الفنانين، تلهمهم الموسيقى والشعر والرسوم. أما البكتاشية التي كانت إلى أبعد الحدود شيعية، بل وملفقة في الدين، فإنها كانت مرتبطة بالانكشاريين، وأثمرت ما يمكن أن يطلق عليه الشعر الشعبي التركي(١). أما السهروردية الراقية المخلصة للحكومة فإنها يمكن تصنيفها بأنها على النقيض من أهل الكدية من طريقة الهدّوية في المغرب التي هي فرع من القادرية وتأخذ بالفقر في حياتها العملية. وهناك طرق فرعية ومجموعات صغيرة متناثرة منتشرة في كل مكان. ويطلق سبينسر تريمنجهام على ذلك نظام «الطائفة». وكل طائفة من تلك الطرق تحاول أن تحتفظ بتعاليم مؤسسها الخاصة وبركته أو تعاليم العائلة وبركتها. وخير مثال لتطور هذه الحركة نجده في شمال أفريقيا، وخاصة المغرب. ومن الطبيعي أنِ يكون من الصعب على الطرق تحت تلك الظروف أن يحتفظوا بالروحانية المنسوبة إلى مؤسسيها. وحتى إلى عصرنا هذا يمكن للمرء أن يقابل من حين إلى آخر شخصيات ارتفعت في تقاليد طرقها إلى درجات روحية عليا، وأسهمت في جذب اهتمام علماء الغرب والهواة من جديد بتقاليد الطريقة.

أبو سعيد بن أبي الخير(٢)

إن أول صوفي وضع نوعا من القواعد المؤقتة للرهبنة هو أحد تلامذة السلمي سعيد بن أبي الخير المولود سنة ٩٦٧ في ميهنة بخوراسان، موضع انتساب العديد من أولياء الصوفية. وبعد دراسته لعلوم الدين في مرو وسرخس التحق بالطريق الصوفي. جاء عنه في الخبر أنه قد وهب نفسه تماما لكلمة «الله»، وكلّف نفسه سبعة أعوام من أعمال الزهد الشاقة، من بينها ما يسمى «خلوة معكوسة»، وهي أن يعلق الإنسان نفسه من رجليه في بئر أو مكان مظلم ثم يقرأ القرآن

---

(١) قارن الفصل السابع

(٢) قارن: R. A. Nicholson: Studies in Islamic Mysticism، الباب الأول، وخصوصا الاقتباسات. وأهم كتاب عن أبي سعيد ابن أبي الخير هو: Fritz Meier: Abu Sa'id-i abu'l Hair (1976)، والكتاب هو موسوعة حقيقية ليس فقط عن تعاليم شيخ السعادة الباطنية، بل عن تعاليم التصوف المبكر بصفة عامة.

والأدعية[١]. ومن أجل ذلك يريد البعض إرجاعها إلى طقوس «اليوجا»، غير أن مثل ذلك العمل المبكر من أبي سعيد في خوراسان يبدو شاهدا برد ذلك الافتراض (بل وقد كان قبله الحلاج قد شوهد يصلي واقفا على رأسه). وكان لأبي سعيد دأب في زهده لم يسمع به من قبل، وخاصة فيما يتعلق بالطهارة؛ وكان احتقاره لنفسه في خدمة إخوانه لا يقف عند حد. كان الناس معجبين به، ثم نبذوه. وقد بلغ النورانية في سن أسطوري هو سن الأربعين. ومن تلك النقطة تخلى عن سابق طقوسه الزهدية، وكان ينفق الأموال المهداة له على إخوانه وأصدقائه؛ وصار من زاهد نحيف هزيل إلى رجل يتذوق جيد الطعام ذي جسم ثمين بحق.

فقد كان غارقا في سعادة روحية لا نهاية لها، فحاول أن يعلم كذلك الآخرين ببهجة شكره.

ولم يؤد أبو سعيد فريضة الحج أبدا. ونسب إليه أنه قال إن الكعبة نفسها تأتي إليه مرات في اليوم لتزوره وتطوف برأسه ـ وشيء مثل ذلك كان يدعيه أيضاً صوفية آخرون، حينما كانوا يرون أن ظاهر العبادات لا يلزم من بلغ الكمال. والصوفية كما جاء في قول أبي سعيد هي «العز في الشقاء، والغني في الفقر، والسيادة في الخدمة، والشبع في الجوع، والحياة في الموت، والحلاوة في المرارة ...، والصوفي هو من كان راضيا بكل شيء يفعله به الله، حتى يكون الله راضيا عن كل ما يفعله»[٢]. ومثل تلك الحال لا يمكن للصوفي بلوغها طبعا إلا عندما ينتهي من أن يعير الـ «أنا» فيه اعتبارا، تلك الـ «أنا» التي هي مصدر كل الآلام، وعندما تكون جعبته مملوءة بحب الله والشوق إليه لا غير. وكما جاء في حكاية لطيفة ـ وتلك الحقائق إنما هي شماعات علقت عليها أقوال الصوفية ـ أنه سمع مرة واحدا من أهل بلده يتنهد قائلا:

لو كان الله عندما خلق العالم لم يخلق فيه مخلوقات، ولو كان ملأ العالم من شرقه إلى غربه ومن الأرض إلى السماء بالذرة، ثم خلق طائرا فأمره أن

---

(١) حول الصلاة المقبولة انظر: K. A. Nizami: The life and Times of Farid Ganj-i Shakar (1955), S. 179

كتب J. K. Teufel في كتابه Hamadani أن علي حمداني كان يقف في تأملاته الصوفية على رأسه.

(٢) (Nicholson 49)

يأكل في كل ألف عام حبة، ثم إنه خلق إنسانا فأشعل في قلبه نار الشوق الصوفي، وقال له: إنه لن يبلغ مراده حتى لا تبقى في العالم بأثره حبة واحد إلا وأتى عليها هذا الطائر، فإن يبقى إلى ذلك الحين يكتوي بجمر الحب، فإن ذلك لعمري قريب[١].

إن الله يتجلى للصوفي محبا خليلا؛ وعلى الصوفي آنذاك أن يخلع عنه كل ما يفصله عن الله، وأن يواسي إخوانه. وأبو سعيد لم يكن يعول كثيرا على الكرامات؛ بل كان يشعر بأن كل من يسلم أمره كله «للكريم» فإن أعماله كلها تكون كرامات[٢]. وذلك الموقف هو نفسه الذي جعله يقول عن الولي الكامل: «الولي الحق يدخل ويخرج مع العامة، وينام ويأكل معهم، ويشتري ويبيع في السوق، ويشارك في المحادثات، إلا أنه مع ذلك لا ينسى الله لحظة واحدة[٣]».

وهذا المبدأ قد عرفه النقشبندية فيما بعد على أنه «خلوة دار أنجومان»؛ بمعنى التآم في القرب من الله وسط الجمع؛ حيث إن الصوفي الكامل لا تؤثر في تركيزه الظواهر الخارجية ولا تبدله.

جمع أبو سعيد مريديه وأسس نوعا من الاجتماع، مع أنه لم يؤسس طريقة قائمة بذاتها. ونظم لتلامذته عشرة مبادئ، أخذ بها فيما بعد مؤسسو الطرق اللاحقة، بما أنها خير ما يعبر عن قيم حياة الجماعة المسلمة، وهي:

١ ـ على المريد أن يحتفظ بنظافة ثيابه، وأن يكون دائما في حالة طهارة (وهذا المبدأ يسري أيضاً على كل مسلم؛ حيث إن حال عدم الطهارة يحول بين المسلم أو المسلمة وبين تلاوة القرآن، أو غيرها من التكاليف الشرعية؛ وإذا ما مات المرء على تلك الحال فإنه يأتي يوم القيامة آثما).

٢ ـ على المرء ألا يجلس في الأماكن المقدسة ليتعاطى لغط الحديث (إن المساجد كثيرا ما استخدمت كمنتديات يجتمع فيها الناس فيتجاذبون أطراف الحديث؛ وإن النساء كن يذهبن إلى المقابر، ليس فقط من أجل أعمال الطاعات، بل كذلك للتسامر).

---

(١) (نفحات الأنس ١٨)

(٢) (نفحات الأنس ٩٦)

(٣) (نفحات الأنس ٥٥)

٣ ـ إن الصلاة ينبغي أن تؤدى في جماعة، وخاصة بالنسبة للمبتدئين (على الرغم من أن صلاة الجماعة ليست فرضا إلا يوم الجمعة، إلا أن المسلمين ينصحون بأداء الصلاة في جماعة بقدر المستطاع).

٤ ـ وصلوات الليل يوصى بها أيما وصاية (وذلك اتباعا لكلمات القرآن ودأب قدماء الزهاد. ثم كانت ساعات الصبح المبكرة ـ من حوالي الثانية إلى الرابعة صباحاً ـ وقتا للتأملات الروحية الصادقة، وما ذلك إلا توسعا في تلك الوصية).

٥ ـ وعلى المريد أن يستغفر وقت الفجر (إن ما يسمى بأدعية الاستغفار يستخدم منذ القدم في الذكر).

٦ ـ ثم عليه أن يقرأ القرآن في الصباح الباكر، ويمسك عن الكلام حتى طلوع الشمس.

٧ ـ وفي الوقت بين صلاة المغرب وصلاة العشاء عليه أن يشغل نفسه بالذكر وبورده الخاص، الذي أعطاه له شيخه.

٨ ـ وعلى الصوفي أن يكرم الفقراء والمحتاجين ويقضي حوائجهم. وينبغي عليه ألا يأكل دون أن يكون هناك أحد يشاركه طعامه؛ (والأكل وحيداً يعتبر غير محبب، بل غير شرعي؛ وتقديم شيء لأخ يكون أكثر جوعا ـ حتى وإن كان صغيرا ـ شيء له عظيم الاحترام).

١٠ ـ وعلى المريد ألا ينصرف بدون إذن[١].

وكان أبو سعيد يعلم تمام العلم مدى خطورة الطريق الصوفي إذا لم تكن للمريد قيادة صحيحة (ولذا كانت القاعدة الأخيرة). ومن الواضح أنه كان في عصره شيء عادي أن يتخذ «السماع» وسيلة لاستجلاب أحوال الوجد؛ أما بالنسبة له هو فإن السماع كان بالدرجة الأولى وسيلة لتفادي الشهوات عند الصوفية، وإلا لكانوا اتخذوا وسائل أخرى للترفيه أكثر خطورة. وإن اسم أبي سعيد ـ أو بالأحرى كان اسمه ـ مرتبطا بالنماذج الأولى للشعر الصوفي الفارسي. يقال عنه أنه أول من استخدم في رباعياته (آخ) aaxa قافية لكلمة تحمل أفكارا صوفية. إلا أنه من

---

(١) (نفحات الأنس ٤٦)

المؤكد أنه هو ما قال شيئاً مما نسب إليه من رباعيات؛ فكما جاء في قوله هو شخصيا أن أستاذه بشر بن ياسين الذي كان هائما حبا هو الذي قال مثل تلك الأبيات، التي صارت فيما بعد لوناً واسع الانتشار ـ وهي كثيراً ما فسرت موسيقيا، وكثيرا ما استخدمت حكما طريفة.

توفي أبو سعيد ١٠٤٩، يحكى أنه وهو في فراش الموت أعطى خرقته للجام الأحمدي زندبيل الذي كان آنذاك ولد لتوه.

كان الجام الأحمدي وليا فارسيا، وكان على عكس أبي سعيد في كل الوجوه؛ ففي عزة وحزم ووعي بقوته الصوفية كان ينادي الناس بالتوبة، وليس بالحب والسعادة؛ وكثيرا ما كان يستخدم قوته الروحية في الأخذ بالثأر وتطبيق العقوبة[١].

وقد حطم قبر أبي سعيد عندما غزت قبائل الغز المتوحشة ميهنة. غير أنه في ذلك الوقت كانت أوائل الجماعات الصوفية الحقّة قد قامت بالفعل، ألا وهي السهروردية والقادرية اللتان لا يزال نفوذهما في مناطق واسعة من العالم الإسلامي ساريا إلى اليوم.

الطرق الأولى

إن عبد القاهر أبو نجيب السهروردي، مؤسس السهروردية كان تلميذا لأحمد الغزالي، الأخ الأصغر للإمام الغزالي. وهو مؤلف أكثر الكتب انتشارا عن التربية الصوفية، ألا وهو كتاب «آداب المريدين»، المترجم إلى مختلف اللغات الإسلامية، والذي تمت محاكاته مرارا.

وأكثر منه تأثيرا كان ابن أخيه عمر السهروردي (١١٤٥ ـ ١٢٣٤)، الذي تعلم تحت رعايته، والذي كانت رسالته «عوارف العارف» في النظرية الصوفية أكثر انتشارا من عمل عمه في ذلك المجال، سواء في أصلها العربي، أو في ترجماتها؛ فصارت من المراجع الأساسية التي كانت تدرس في المدارس الهندية عن علم

---

(١) V. Ivanow: A Biography of Shaykh Ahmad-i Gams und zu Quellenkunde von Gamis Nafahatu'luns (1943)

Heshmat Moayyad: Die maqamat des Gaznawi, eine legendare Vita Ahmad-i Gams, genannt Zandapil (1958)

التصوف[1]؛ وأسهمت في تقوية السهروردية التي سرعان ما توسعت إلى الهند. لقد نهج أبو حفص عمر طريقا أقرب إلى السياسة، وأصبح «شيخ الشيوخ»، والقائد الرسمي للصوفية في بغداد تحت حكم الخليفة الناصر، آخر نسل الخلافة العباسية، والذي كان قد رأى في منامه أن يعيد نشاط الحياة الروحية المتجمدة في البلاد الإسلامية، وقد حاول أن يجمع الحكام المسلمين تحت راية واحدة لرد المغول. وكان أبو حفص هو رسول الخليفة للحكام الأيوبيين في مصر وسوريا، وإلى الروم السلاجقة، الذين كانت قوتهم آنذاك قد بلغت أوجهاً في العاصمة المزدهرة «كونيا» (وهو المكان الذي أصبح بعد زيارة السهوروردي له قلب الحياة الصوفية). إن علاقة أبي حفص الطيبة بالطبقة الحاكمة ساهمت في تحديد موقف خلفائه من بعده في الهند في القرون المتأخرة؛ فلقد كانوا أكثروا من الدنيا ومتطلباتها، وأكثر عزما على المشاركة في الحياة السياسية من إخوانهم في الطرق الأخرى.

لقد ساعد أبو حفص عمر الخليفة في الترويج لتجديد قيم «الفتوة»؛ بل إن هناك تخمينات بأن الناصر هو الذي نظم «طرق الفتوة الصوفية» لينشر تعاليم السهروردية. على كل حال فإن الخليفة هو الذي جعل ما يسمى بنظام الفتوة «نظاما مؤسسيا» له علاقة وطيدة بالتصوف، وكان يحضر مراسم الكسوة، حيث كان يمنح جيرانه من حكام المسلمين سروال «الفتوة» وغطاء الرأس المناسب لذلك، كرمز لاتحادهم معه. وإن فكرة الفتوة ترجع إلى عهد التصوف المبكر؛ و«الفتى» هو «الرجل الشاب» و«اليافع الشجاع» الكريم الوفي. وقد سمى القرآن أهل الكهف السبعة «فتيان»[2] (جمع فتى). والحلاج يستخدم ذلك المصطلح لكل من يفي بالميثاق وفاء مطلقا، وهو في ذلك يضم على الأخص إبليس وفرعون، حيث ظل كلاهما وفيين لمطلبهما. إلا أن الكلمة قد جعل بينها وبين علي بن أبي طالب ربط عام. فكما قِيل أنه «لا فتى مثل علي، ولا سيف مثل ذي الفقار»[3].

---

(١) عوارف المعارف، بجانب كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» (١٢٨٩ هـ/ ١٨٧٢). وقد ظهر ما يفوق ترجمة ويلبيلفورث كلارك (١٩٨١)؛ فأحسن ترجمة هي لـ: ر. غرامليش في كتابه: Die Gaben der Erkenntnisse des Abu Hafs Umar as-Suhrawardi (1983)

(٢) هكذا في الأصل، أما القرآن فيقول «فتية» (الكهف ١٠).

(٣) خصص فرانتس تيشنر Franz Taeschner عدة كتابات عن «الفتوة»، انظر مقاله في الطبعة الجديدة من Encyclopedia of Islam مع إضافات قام بها كلاود سيهان .Claude Cehan أنظر أيضا: .A Glpinarli: Islam ve Türk illerinde fütuvvet te; kilati ve kaynaklari (1952)

وإن مصطلح «جوان مرد» الترجمة الفارسية لكلمة «فتى» يستخدم في الأساطير الدينية لكثير من الصوفية، وخاصة للمشهود لهم إلى جانب ذلك بأنهم ملامتية مخلصين. وهذا الربط يمكن تفهمه جيدا؛ فهذا السلمي، الذي كتب كتابا عن الملامتية، قد خصص رسالة أخرى لـ «الفتوة»، عدد فيها ٢١٢ تعريفا للفتى الحق. ثم تبعه القشيري فكتب عن الفتوة فصلا خاصا في رسالته. الفتى هو من لا عدو له، ولا يبالي أفي صحبة ولي هو أم في صحبة كافر. وإن محمدا كان هو الفتى الكامل، ففي يوم القيامة كل يقول نفسي نفسي، إلا هو فيقول أمتي أمتي، كما أثبت القشيري[1] مستندا إلى رواية مشهورة. وبصفة عامة يمكن قبول تعريف ابن عربي للفتى بأنه هو من يحترم الكبير ويرحم الصغير ويؤثر أقرانه على نفسه؛ فالـ «إيثار» الذي هو من قيم الصوفية يبلغ ذروته في مصطلح «الفتوة». ثم حاول الناصر مع بداية القرن الثالث عشر مرة أخرى أن يحيي هذه الفكرة، ولكن دون نجاح. إلا أن مجموعات «الفتوة» كان لها وجود في مختلف أقطار الشرق الأوسط، حيث كانت تمثل هناك عاملا مهما من عوامل الحياة الاجتماعية. ثم بقيت في تركيا مجموعات «أخي»، الموصولة فيما بينها بصلة قرابة والتي لا تضم إليها إلا أهل السمعة الحسنة وأصحاب الوظائف المعتبرة من الرجال، بقيت محتفظة بشيم «الفتوة». وقد تحدث رحالة شمال أفريقيا ابن بطوطة في وصفه لرحلته عما لاقاه من حفاوة من قبل تلك الرابطات الكريمة في الأناضول. ومنها نشأت رابطات مثل حركة «أخي إفران» Akhi Evran الاجتماعية في القرن الرابع عشر. والعلاقة بين جماعات الفتوة وبين تلك الرابطات تمت دراستها عدة مرات، على أن النتائج جاءت مختلفة.

وفي نفس الوقت الذي كان يؤسس فيه السهروردي الأكبر طريقته كان هناك واعظ حنبلي في بغداد قد جذبت خطبه ومواعظه جمعا كبيرا من المؤمنين، رغم أن مؤلفاته لا تكشف إلا القليل من الأحوال الصوفية العظمى التي كان يتحدث عنها معاصروه، ذلك الواعظ هو عبد القادر الجيلاني (١٠٨٨ ـ ١١٦٦) من بحر قزوين، أكبر ولي شعبي في العالم الإسلامي حيكت حول اسمه أساطير لا حصر

(١) (الرسالة القشيرية ١٠٣)

لها لا تتفق مع صورة من كان حازما في اتجاهه للصحو ومثلا في الندم الصوفي والخوف[١]. وهو قد درس الفقه الحنبلي مع ابن عقيل وأخذ «الخرقة» من زميل معلمه المحرمي الذي أسس أول مدرسة حنبلية تولاها من بعده تلميذه. ومازال قبر عبد القادر في بغداد كعبة للورعين المسلمين، وخاصة من شبه القارة الهندوباكستانية، التي أدخلت إليها القادرية خلال القرن الخامس عشر؛ فيمكث هؤلاء الحجيج هناك أسابيع، يجوبون هناك الضريح في صمت فينظفوه؛ وكنس عتبة ولي ينظر إليه على أنه من أشرف الأعمال، (ومن هنا كان للشاعر أن ينشد أنه يكنس عتبة محبوبته برموش عينيه؛ وهناك امرأة تركية عصرية تريد أن تبسط موضوع الكنس في أسلوب عصري، فتأتي إلى باب ولي محلي في أنقرة، هو حاج بيرم، فتنحر عليه مكنسة). وسرعان ما بلغت شهرة عبد القادر حدا لا يصدق؛ فيطلق عليه «محي الدين»؛ وتحدثنا أسطورة كيف أن ذلك الرجل الورع ساعد شخصا بائسا وجده مطروحا على حافة الطريق؛ وبعدما أعطاه شيئا يأكله، وأعاد له قوته، كشف الضعيف عن نفسه بأنه دين الإسلام؛ وبعدها اكتسب ذلك اللقب[٢]. وكيفما كانت غرابة تلك الحكاية، إلا أنها تظهر مدى الإعجاب الذي كان يكنه تلامذة عبد القادر وأتباعه لشيخهم. وكذلك قد نسبت إليه أقوال بأنه قد بلغ أعلى درجة صوفية ممكنة. وهذا كاتب «نفحات الأنس» يعظم ذلك الولي الكبير أنه كان، كما قال اليافعي، شيخ المشرق، كما كان أبو مدين التلمساني شيخ المغرب. ورغم ذلك فإن أبا مدين حينما سمع قولا مشهورا للجيلاني يقول فيه «قدمي فوق رقبة كل ولي» فإنه أطاعه في التو اعترافا بفضل ولي بغداد[٣].

إلا أن تحول ذلك الواعظ الحنبلي المتشدد (بما أنه لم يكن زاهدا كل الزهد، كما يفهم من حقيقة أن له ٤٩ ولدا من الذكور) إلى مثل أعلى في الولاية له

---

(١) W. Braune: Die 'futuh al-aaib' des Abdul Qadir، وهو كتاب يتضمن ترجمة لكتاب الجيلاني الأساسي.

(٢) (نفحات الأنس ٥١٩)

(٣) (نفحات الأنس ٥٢٧)

تقول إحدى الأساطير المعروفة في بلوخستان وفي البنجاب أنه عندما أراد النبي أن ينزل من على دابة البراق في رحلة الإسراء قدم له عبد القادر رقبته ليمر من عليها وحصلت له جراء ذلك بركة جعلته يضع بقدمه بعد ذلك فوق رقبة كل الأولياء الآخرين.

قدسيته في العالم الإسلامي أجمع، تحول ما زال بحاجة إلى توضيح أكثر دقة. والأشعار المقولة في تقديس عبد القادر التي تنشد في يوم الحادي عشر من رابع الأشهر الإسلامية تكشف عن عميق إعجاب الناس بهذا القائد الصوفي، الذي تصفه أنشودة تركية من القرن السادس عشر فتقول: «واقفا على قدم يرتل القرآن في كل ليلة». وهو «الغوث الأعظم» وهو «بيردستكير» (الشيخ الذي يأخذ بيد الشخص ليكون له سندا). يصفه شعراء تركيا الشعوبيون بقولهم:

أنا عسل نحلته

أنا زهرة حديقته

بلبل في حظيرته

سيدي عبد القادر[١]

وتصف أغاني السند القديمة كيف أن مملكته الروحية امتدت من اسطنبول حتى دلهي، حيث عمت بركته مدينة تلو مدينة وقرية بعد قرية. وقد كتب السير ريتشارد بورتون في سنة ١٨٥٠ قائلا إن في السند أكثر من مائة شجرة كبيرة تحمل اسم الجيلاني[٢]؛ كل فرع منها معلق عليه علم دلالة على الوفاء بالنذور التي أخرجت في حال العسر أو المرض، ووزعت الحلوى على الفقراء تعظيما لولي، وحميت الشجرة، ثمارها حتى وأوراقها، من أن تقربها البهائم. وأسماء أشخاص مثل «غوث بخش» (عطية الغوث) في السند وبلوخستان تدل كذلك على شهرته هناك. وقد صار الجيلاني في المعتقدات الشعبية سيد الجن. وهناك كثير من الكهوف والمزارات في المغرب قد خصصت لتقديسه. وكذلك لعبت طريقته دورا حاسما في أسلمة غرب أفريقيا.

وكان من معاصري عبد القادر الجيلاني كذلك في العراق أحمد الرفاعي مؤسس طريقة تبدو أكثر أهمية وانفتاحا من القادرية؛ وهي طريقة الدراويش الرفاعية، وقد سموا «الدراويش الباكية»، وذلك بسبب ارتفاع أصواتهم بالذكر. وهم مشهورون شهرة واسعة بغرائب الكرامات، ومنها أكل الأفاعي حية وإلحاق

(١) W. Hickman, Eshrefoghlu Rumi, Nr. Y 21*, 9*

(٢) R. Burton: Sind, and the Races That inhabit the Valley of the Indus (1851), S. 177

الجروح بأجسادهم بالسيوف والرماح دون أن يبقى أثر للجرح، وإخراج أعينهم وأكل الزجاج وما إلى ذلك. «ولكن ذلك شيء لم يعرفه الشيخ، ولم يعرفه كذلك أصحابه الورعون، ونعوذ بالله من الشيطان»، هكذا يقول الجامي عندما يتحدث عن ذلك «الضلال».

ثم بعد مضي قرن من الزمان وبعدما محيت الحضارة الإسلامية من العراق على أيدي المغول أصبحت مصر هي المركز الجديد للطرق الصوفية. فقد أسس أحمد البدوي الطنطاوي (ت ١٢٨٧) طريقة كونت أتباعها من الفلاحين المصريين؛ واستطاعت في أواخر العصر الوسيط أن تجذب إليها بعضا من أعضاء حكام المماليك؛ فقد حملت زوجة السلطان خشقدم سنة ١٤٦٦ إلى قبرها ملفوفة بعلم البدوية الأحمر[١]. وفي القرن الخامس عشر كثر مجيء الضباط المماليك وعساكرهم إلى الاحتفال بالمولد في طنطا ـ وهو أمر كانت تحدث بسببه أحيانا بلبلة عندما كان يشتد الوطيس. وهناك رواية للكاتب المصري عبد الحكيم قاسم ظهرت في ١٩٧١ تتحدث عن تقديس سيدي أحمد، وتعطي صورة حية عن الخلفية الاجتماعية والنفسية لقدسيته الضاربة بجذورها في الأعماق، والرواية اسمها «أيام الإنسان السبعة». وقد كان الشعراني أشهر أتباع تلك الطريقة، وهو آخر أكبر أولياء مصر (ت ١٥٦٥)، وموروثه الأدبي بصمة جد مهمة لتعاليم الصوفية المتأخرة[٢].

إن البدوية طريقة ريفية المنشأ أخذت عددا لا يستهان به من التقاليد والعادات الجاهلية، فهذا مولده يحتفل به اتباعا للتقويم الشمسي القبطي ومرتبط بارتفاع النيل؛ وهناك رموز لطقوس الإخصاب القديمة قد ألحقت بالطريقة. ولذلك فإن البدوية لم تتخط حدود مصر أبدا. ونفس الشيء ينطبق كذلك على الطريقة التي أسسها أحمد الدسوقي في مصر سنة ١٢٥٠.

وهناك طريقة أخرى نشأت في مصر في نفس الفترة، انتشرت انتشارا كبيرا،

---

(١) ابن تغريبردي: النجوم الزاهرة، المجلد السابع، ص ٨٠٩؛ قارن أيضا:
I. Goldzieher: Aus dem muhammadanischen Heiligenkult in Agypten (1897): E. Littmann: Ahmed il-Badawi (1950)

(٢) حول الشعراني قارن: Trimingham: The Sufi Orders, S. 220-225

وجذبت إليها أتباعا كثيرين بداية في غرب العالم الإسلامي ثم حديثا من بين الأوروبيين، إنها الشاذلية، وهي تجسد جانبا مهما من جوانب الحياة الصوفية، رغم أن موقف مشايخها يختلف عن موقف العاطفة القوية لدى الطرق الأخرى التي نشأت في القسم الشرقي من العالم الإسلامي (باستثناء النقشبندية، حيث تتشابه مع الشاذلية في وجوه معينة). إن موقف الصحو هذا لدى الصوفية في الغرب ربما كان سببا في قول غير عادل قاله المَقَّري (ت ١٦٣١)، بقوله «إن الفقر كما هو معهود في الشرق أنه يمنع أتباعه من العمل ويشجعهم على التسول هو عندنا منبوذ تماما»[(١)].

لقد تبلورت تلك الطريقة على يد أبي الحسن الشاذلي تلميذ عبد السلام بن مشيش، وهو صوفي مغربي لا زالت تعاليمه تحيا في عدد من طرق شمال أفريقيا، ومن ضمنها «الهدوية» طريقة الكدية. وعبره تمتد السلسلة حتى أبي مدين حامي تلمسان (ت ١١٢٦).

انتقل أبو الحسن عبر تونس إلى الإسكندرية، حيث استقر هناك، ومات كذلك هناك سنة ١٢٥٨، وهو نفس العام الذي حطمت فيه بغداد، وسقطت الخلافة العباسية. وهو رغم أنه لم يكن من النخبة المثقفة إلا أنه كانت له قدرة غير عادية على الغوص في النفس الإنسانية وكان له حماسة صوفية عارمة بثها في جماعته. ولم يكن الشاذلي يهتم بحياة الصومعة والعزلة كغيره من قادة الصوفية (وهو يشبه النقشبندية في هذه النقطة كذلك)، وهو كذلك لم يكن يشجع تلامذته على أنواع معينة من الذكر بصوت مرتفع. وعلى كل عضو من أعضاء الطريقة أن يطبق فكرها في حياته وبيئته ويجعله في بؤرة واجباته. ولم تطلب الشاذلية من أعضائها أن يسلموا أنفسهم للفقر أو التسول، بل على العكس فإن هناك مراجع مصرية في القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر تقول بأن أعضاء تلك الطريقة كانوا يتميزون بنظافة ملبسهم، وذلك على عكس بقية المتصوفة الذين كانوا يملؤون شوارع القاهرة. بل إن الشاذلية ليس لها إلى الآن نظام كامل في النظرية الصوفية.

---

(١) Analecta I, 135 مقتبسة في كتاب:

I. Goldzieher und J. De Somogyi: The Spanisch Arabs and Islam (1964), S. 37

ومن خصوصياتها أن العضو فيها يجب أن يضع في حسبانه أنه محكوم عليه بالعضوية الأبدية في هذه الطريقة، وكذلك أن يؤمن بأن «القطب» (وهو أعلى الدرجات الروحية) سيظل دائما من بين أعضاء الشاذلية[١].

إن أبا الحسن ترك كتابات قليلة، إلا أن ميوله إلى كتابة «رسائل في القيادة الروحية» قد تولاه أحد أتباعه من بعده وقام بتحقيقه. وإن الذكر الأكبر الذي ألفه قد اشتهر تحت اسم «حزب البحر»، وأصبح أحد أهم أحجبة الحماية ـ حتى إن ابن بطوطة قد استخدمها خلال رحلته الطويلة، فحققت له على ما يبدو نجاحا كبيرا.

ومن اعتاد على الأناشيد المتوهجة المزدهرة لشعراء الصوفية الفرس فإنه يجد في كتابات الشاذلية شيئا من الصحو ـ إنه الموقف البغدادي. إن ذلك سيصبح واضحا في فهم من تتبع المصادر الرئيسية التي نهل منها أعضاء تلك الطريقة، إنها كتاب المحاسبي «كتاب الرعاية»، ذلك التحليل النفسي في عصر الصوفية المبكر، و«قوت القلوب» للمكي، و«إحياء علوم الدين» للغزالي. ومثل حال الصحو تلك تبينها كذلك كتابات كلا شيخي الطريقة اللذين أصبحا يعرفان بأنهما من أروع ممثلي الحياة الصوفية في التصوف المتأخر، ألا وهما ابن عطاء الله السكندري وابن عباد الرندي.

بعدما توفى أبو الحسن الشاذلي خلفه أبو العباس المرسي (من مرسيا)، ثم خلفه بعد وفاته سنة ١٢٨٧ تاج الدين بن عطاء الله (ت ١٣٠٩) وهو الذي أكسب الشاذلية أدبها الكلاسيكي بكتابه «لطائف المنن» وبكتابه الآخر «الحكم» الذي هو أهم من سابقه، وهو مجموعة أقوال مأثورة قصيرة، عددها ٢٦٢ ـ وهو شيء غير غريب في صوفية القرن الثاني عشر والثالث عشر ـ وتتبع تلك الأقوال أربع نبذ وبعض الأدعية. وتلك الأقوال ينظر إليها على أنها من أرق التعبيرات عن المثالية في الشاذلية؛ بل إن مؤمني الطريقة بلغ بهم الأمر أن قالوا بأنهم لو سمح لهم بأن يتلوا في الصلاة غير القرآن لكان «الحكم».

---

(١) نشرت في مصر بعض الأعمال التي تتحدث عن الشاذلية، مثل ما كتب عبد الحليم محمود وعلي صافي حسين. وحول نظريات الشاذلية انظر : E. J. Jurji: Illumination in Islamic Mysticism، ولنفس المؤلف يدور الكتاب التالي حول طريق بن مسرة من الإشراقية إلى الشاذلية : The Illumistic Sufis (1937)

وقد قال بولص نويا عن ابن عطاء الله، وهو محق فيما قال: «إن حكمه تعتبر بلا شك آخر نفحات للصوفية ظهرت على ضفاف النيل، وتلك النادرة تنتسب إلى الشاذلية، وكانت إحدى وسائل نشرها»[١].

وهناك العديد من التعليقات على هذا الكتيب الصغير الذي امتد تأثيره في وسط العالم الإسلامي وغربه، غير أنه لا يكاد يعرف في البلاد الناطقة بالفارسية. على الأقل فإن واحدا من كبار علماء الهند، هو علي المتقي (ت ١٥٥٦)، مؤلف كتاب واسع الانتشار في مختارات من أحاديث النبي اسمه «كنز العمال» قد قام بإعادة النظر في «الحكم» وفي أهم التعليقات عليه منسقا أقواله حسب مضمونها. إن الأسلوب العربي القصير والجمل المشذبة لكتاب «الحكم» تأخذ لب كل من يحب العربية. والحكمة المتضمنة فيها هي في أغلبها مواصلة لأقوال كبار علماء العصر الكلاسيكي ـ ولذا فإننا لا نجد فيها مجرد تشابه مع حكم الجنيد الموجزة، بل كذلك وجه شبه بينها وبين كلام الحلاج والنفري (الذي كانت كتبه تدرس في مصر) وطبعا مع كلمات الغزالي. وقد عرف نويا المحتوى الرئيسي للحكم بأنه «جدلية العظمة الإلهية، الظاهر منها والخفي». ونجد في مثل الجملة القادمة ما يلائم التأملات الروحية الكلاسيكية:

لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين؛ إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رجلك.

ويعتبر ذلك تعميقا لمفهوم الطريقة في النفس، وهو يذكرنا بالأقوال التي قيلت في مقام «القرب» في الكتب المتقدمة. «مما يحجب الله عنك هو شدة قربه منك»؛ إن الله هو الذي يحجب نفسه بنفسه، لأنه شديد الشفافية، ومن شدة نوره أصبح لا يرى ـ وتلك فكرة محببة لدى متصوفة الفرس، وقد كررها الرومي مرارا.

وسرعان ما انتشرت الشاذلية في شمال أفريقيا، حيث كانت هناك ست طرق

---

(١) تحتوي دراسة نويا: P. Nwiya: Ibn Ata' Allah (1972) على أحسن مدخل إلى فكر الشاذلية، وعلى ترجمة فرنسية غير معلق عليها لكتاب «الحكم» كذلك. وقد ظهرت أول ترجمة إنجليزية لكتاب الحكم في سنغافورة .(R. Archer: Muhammadan Mysticism in Sumatra) وتوجد ترجمة إنجليزية حديثة في كتاب: Victor Danner: Ibn Ata'illahs Sufi Aphorismus (1973) والتي نقحت تنقيحا خفيفا وصدرت ثانية في عام (١٩٧٤).

قائمة، لا يعرف عنها إلا القليل. على كل حال فإن التصوف قد تطور في المغرب مع «الإحياء»، كما قال بولص نويا عن حق. ثم جاء نصر الأفكار الشاذلية عن حق على يد ابن عباد الرندي، أحد معاصري ابن خلدون (ت ١٤٠٦) فيلسوف حضارة شمال أفريقيا. إن كتاب ابن عباد «شرح الحكم» قد شهر كتاب ابن عطاء الله في أرجاء غرب العالم الإسلامي وكان له تأثير منقطع النظير على مختلف الاتجاهات الصوفية في المغرب(١).

وكان ابن عباد قد ولد في رندا في أسبانيا سنة ١٣٣٢. ودرس بتلمسان وفاس التي عرفت تحت الحكم المريني أزهى عصورها. وبعد فترة من العزلة أو التأمل الروحي لدى ابن عشير في سلا أصبح ابن عباد واعظا وإماما في مدرسة القرويين الشهيرة في فاس؛ وبها مات في سنة ١٣٩٠. وجاء وصفه في الكتب بأنه رجل هادئ يلتزم التزاما دقيقا بالمبادئ التي وردت في الكتب الصوفية للغزالي وأبي نجيب السهروردي؛ وإنه كان على ما يبدو غير متزوج. ورغم أنه كان خطيبا في أهم المساجد المغربية لعدة سنوات إلا أن خطبه كما وصلتنا ينقصها البريق الحماسي والأسلوب الناري. وبقراءة كتاباته ـ شرح الحكم ورسائله التي تبلغ أربعا وخمسين وتضمها مجموعتان ـ يمكن إلقاء نظرة أفضل في نفسه وطريقته في قيادتها. فهو يعترف بكل تواضع بأنه لم يتذوق مرة طعم «الخبرة الصوفية» أو الغيبة أو طعم السعادة التي تفوق الوصف تذوقا بلا واسطة؛ وهو لم يُقسم له كذلك أن دخل في تجربة جذبة. وما أوصله إلى ذلك المقام إلا دراسة بعض المراجع الصوفية. ولا نجد في كلماته ذلك الحب الصاخب الذي منه استلهمت أناشيد كثير من الصوفية الذين تخطى شوقهم كل رغبة. فطريقه هو طريق الإيمان الذي لا يتطرق إليه شك، الطريق الضارب بجذوره إلى نهاية أعماق النفس، متحولا هنالك إلى يقين لا يتزعزع. فابن عباد كان يشعر بأنه عبد لا يساوي شيئا أمام العظمة الإلهية إلا إنه محبا يتوق إلى التوحد. و«الخوف الدائم من مكر الله» يظهر في تذلـله لله: «إذا رزقك الله خيرا فلربما يريد أن يعاقبك»؛ لذا فإن على المرء أن يكون دائما على حذر ولا يغفل عن الطاعة والصلاة طرفة عين. وكان من الطبيعي

---

(١) P. Nwyia: Ibn Abbad de Ronda (1961)، والدراسة تحتوي على تحليل دقيق لحياة الشيخ الذي نشر نويا رسائله أيضاً بعنوان: Letters des direction spirituelle (1958)

أن يعطي ابن عباد لكفاحه ضد النفس حيزا في برنامجه: «ليس هناك وصول إلى الله إلا بالله، كما أنه ليس هناك حجاب بين العبد وربه إلا «النفس»، وينبغي ألا تجاهد النفس بالنفس، بل بالله».

إن أسين بلاسيوس Asin Palacios، أول مستشرق غربي أبرز كتاب ابن عباد سنة ١٩٣٣ يرى أنه كان سلفا إسلاميا أسبانيا لسانت يوحنا فون كرويتس St. Johannes vom Kreutz، ونقطة مقارنته في ذلك هي مصطلح ليل النفس المظلم؛ كان يرى في ابن عباد، الذي كان متأثرا بالجنيد كما كان متأثرا بمدرسة أبي مدين، ميولا ما إلى حال «القبض» الذي يتجلى فيه الله أفضل من تجليه في العطايا والمواساة الروحية. إن ابن عباد يقارن «القبض» هنا ـ تباعا لمن سبقه ـ بالليل الذي تولد فيه الأشياء العظيمة. ولذلك فإنه يعتبر أعلى مرتبة من «البسط»، حيث إن الإنسان في تلك الحال يكون سلبيا، متخليا عن إرادته، لا يصدر عن فعل إلا إذا كان الله قد دفعه إليه. وتلك الحال يشعر المرء فيها أكثر من غيرها بتعلقه بالله، وبعدميته هو، وبذلك يبدأ استعداده لأعلى الدرجات التي قد يصل إليها عبد، ألا وهي المداومة على «الشكر»؛ وعليه فهو يصل إلى حل مشكلة «الصبر» و«الشكر». وتباعا للتقسيم الثلاثي يعلم ابن عباد الإنسان هنا أن يشكر ربه أولا بلسانه، ثم بقلبه، حتى يتحول جوهره كله إلى شكر، وتصبح كل لحظة من حياته شكرا لربه.

> ينبغي أن يكون شغلنا كله وعملنا كله ذكرا لنعمة الله علينا، وأن نتذكر أنه لا حول لنا ولا قوة، وأن نُنيب إلى الله شاعرين بأننا في أمس الحاجة إليه، داعين إياه أن يجعلنا من الشاكرين.

وتلك هي خلاصة تعاليم الشاذلية، التي لا تخاطب رقة تعبيرها الجماعة وفقط، بل هي خطاب إلى الفرد، معلمة إياه أن يعتني بقلبه، حتى يعلم أن مصيره كله بين يدي الله فيشكره على نعمته ـ حتى على الباطنة منها ـ مع كل نفس يتنفسه، ويعلم أنه يرتفع بالصلاة الروحية التي ينسى معها القلب نفسه في حضرة الله فيعود إليه يقينه.

ومثل تلك التعاليم لا يمكن أن تخاطب الطبقات السفلى من المجتمع التي هي بحاجة إلى وسائل أكثر إثارة حتى يتقدموا في مسار الطريقة؛ وهي بنفس الدرجة بالنسبة للشعراء حيث لم تجذب حماستهم إليها. بل هي مرتبطة بالدرجة الأولى بالطبقة المتوسطة، كالموظفين مثلا والعلماء الذين دربهم منهج الشاذلية

على أن يتقنوا أداء واجبهم. ومن الدلائل الواضحة هنا أن إحدى الطرق القلائل الحديثة التي لا تزال تجذب إليها أتباعا جددا في مصر هي من غرس الشاذلية، غرس طريقة تهدي الإنسان إلى صلاح حياته اليومية[١].

وينسب إلى متصوفي الشاذلية كذلك أنهم هم الذين أدخلوا عادة شرب القهوة ليساعدهم على أن يظلوا يقظين أثناء أذكارهم وقيامهم الليل. فكثير من أهل طرق الصحو ما زالوا يستمتعون بالقهوة كوسيلة مفيدة للوصول إلى حالة الصحو الروحي، مستبعدين عنهم المشاريب الكحولية والمخدرات نهائيا، بما إنها تؤدي إلى حالة السكر الروحي، فتحول بذلك دون الرؤيا الصافية والتأمل الروحي.

وبإبراز حجم التنوع في التجارب الصوفية لدى طرق المتصوفة نريد أن نتطرق إلى طريقة نشأت في شرق العالم الإسلامي قبل الشاذلية بحوالي نصف قرن من الزمان، ألا وهي الكبروية، ومؤسسها هو أبو الجناب أحمد الملقب بـ «الطامة الكبرى»[٢]؛ واشتهر بنجم الدين الكبرى. وكان قد ولد في حيوة في آسيا الوسطى. وخلال فترة إعداده كمحدث تجول في مناطق واسعة من وسط أسيا، وفي سنة ١١٨٥ رجع إلى خوارزم، حيث قتل إثر الهجوم المغولي سنة ١٢٢٠، وقبره في أرغينج.

كان الكبرى كاتبا غزير الإنتاج؛ فسر القرآن باللغة العربية في تسعة مجلدات وقد قام بتكملته تلميذه نجم الدين دايا الرازي، ومن بعده عضو آخر معروف من أعضاء الطريقة، ألا وهو علاء الدين السمناني. وكتابات الكبرى عن الدرجات العشرة للمريدين قد ترجمت إلى لغات إسلامية عديدة وشرحت. وهو قد اتبع كذلك سنة السلمي والسهروردي بتأليفه لكتاب عن «سلوك المريدين».

والكتاب الرئيسي للكبرى هو «فوائح الجمال وفواتح الجلال» الذي قام بتحليله تحليلا وافيا فريتس ماير في تحقيقه الممتاز له[٣]. والكتاب يحتوي على

---

(١) S. M. Gilsenan: Saint and Sufi in Modern Egypt (1973)، والكتاب عبارة عن دراسة للحامدية الشاذلية المعاصرة.

(٢) (قارن النازعات ٣٤)

(٣) تعتبر نسخة الكتاب بتحقيق فريتس ماير (١٩٥٧) لا غنى عنها لكل من يهتم بالتصوف، وخصوصا بسبب تقديمه لفكر الكبرى وبسبب التحليل النفسي. أما أول من تناول ظواهر النور بالبحث فهو: H. L. Fleischer: - Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufi (1862)

سيكولوجية الصوفية لدى الكبرى، ويقدم عرضا للوقائع ولحظات الوجد التي قد يحظى بها الصوفي. وليس من شك أن الكبرى قد قام بمثل تلك المعارج السماوية، وأن وقائعه قد عبرت المجالات الكونية. وهو يتفق مع آخرين من منظري التصوف في أن الإنسان «صورة مصغرة» من الكون تجتمع فيها كل عناصره. والإنسان يمكن أن يرتقي إلى صفات الله، باستثناء درجة «الله الرحمن الرحيم». إلا أن صفات الله تبدو له مستقرة في أماكن معينة من السماء استقرارا يمكن معه للصوفي أن يكتسبها إذا هو وصل أماكنها خلال عروجه الروحي. وتلك الأمور هو يعتبرها حقيقة واقعية: فالقلب جسم من خامة رقيقة يمكن أن يصعد إلى السماء لكن تلك التجارب لا تحدث ـ إذا حدثت أصلا ـ إلا بعد الاتباع الصارم لمبادئ الطريقة ذات الدرجات العشرة، التي من متطلباتها الامتناع عن الأطعمة بقدر المستطاع، والانصياع التام للشيخ بأخذ إرادته والتخلي عن الإرادة الشخصية، ثم أضف إلى ذلك ما يسمى بـ «طريق الجنيد»، وهو المداومة على الطهارة، والمداومة على الصيام، والمداومة على الصمت، والمداومة على العزلة، والمداومة على ذكر الله، والمداومة على الاسترشاد بولي يفسر للشخص رؤاه ووقائعه. ثم ينبغي على المرء أن يترك الاعتراض على أمر الله، وأن يتخلى عن أن يصلي الصلاة من أجل الأجر في الآخرة. تلك هي الأسس النظرية لدى الكبروية.

ومداومة التمعن في أسماء الله أثناء العزلة يؤدي إلى المعرفة الصوفية. ونجم الدين الكبرى يصف كشف الأنوار الملونة التي تظهر للصوفي أثناء التربية الصوفية وصفا دقيقا، فيقول بأن هناك نقاط وبقع ودوائر؛ والروح تقطع مسافات من اللون الأسود والنقاط السوداء والحمراء، إلى أن يظهر اللون الأخضر، ليكون دليلا على أن رحمة الله قريب؛ وذلك أن الخضرة كان ينظر إليها دائما على أنها أسمى الألوان السماوية.

لقد ابتكرت الكبروية نظاما بارعا في تصوف الألوان. ونجم الدين دايا الرازي تلميذ الكبرى يخص الأبيض «بالإسلام»، والأصفر «بالإيمان»، والبني «بالإحسان»، والأخضر «بالاطمئنان»، والسماوي «بالإيقان»، والأحمر «بالعرفان»، والأسود «بالهيمان». والأسود هو نور الذات الإلهية، النور الكاشف الذي يرى به ولا يرى؛ وأنه لون «الجلال»، أما «الجمال» الإلهي فإنه متجلّ في الألوان. إلا أن

غاية اللون الأسود ـ الذي قد تساوي خبرته خبرة «الفناء» ـ فإنها تكمن في «جبل الزمرد»، في لون الحياة الخالدة[١].

وهناك تسلسل آخر للألوان، والكبرى قد اكتشف أن الألوان والأشكال التي يراها المريد قد تكون لها معان مختلفة؛ بل قد تأتي من منابع مختلفة ـ فإن الكبرى يعلم كخبير بالنفس أن الخواطر التي تخطر على القلب أثناء العزلة قد يكون منبعها إلهيا أو شيطانيا؛ فهي قد تأتي من القلب الإنساني، أو من النفس الغريزية، أو من الملائكة، أو من الجن. ولذلك فإن المريد بحاجة إلى مرشد يبين له المعنى الدقيق لهذا اللون أو ذاك الشكل أو تلك الفكرة بيانا شافيا.

وفي حال الرفعة قد يتمكن الصوفي من أن يقرأ كتبا سماوية وكتابات بلغات ما كانت معروفة له من قبل، وأن يتعلم أسماء سماوية للأشياء والذوات، بما فيها خاصة اسمه هو الخالد الذي يختلف عن اسمه الدنيوي.

وقد اتخذت الكبروية من الشهادتين موضوع «ذكر» لها إذا أراد المرء أن يطبقه في بداية عزلته بأدق شروطها فإنه عليه أن يجعل تأثير ذلك يصل إلى الدم، لا إلى النفس وفقط، بل ويتسرب إلى ذاته كلها. عند ذلك سيعلم أن اسم الله الأعظم هو «الله»، أو بالأحرى هو حرف «الهاء» في نهاية الكلمة.

ومن النواحي الغريبة في التحليل النفسي عند الكبرى مصطلح «شاهد الغيب»، وهو الشبيه في الآخرة، الذي قد يظهر للصوفي في محطات معينة من الطريقة، ولذلك يذكرنا إلى حد ما بمصطلح «المقتول» عند السهروردي، وهو الجانب الملائكي للروح، الذي يعيش خارج الجسد. والتصورات المازدية عن تشخيص الأفكار والأعمال قد تكون هنا أساسا لتلك الأفكار عند كلا المتصوفين.

ثم إنه من البديهي أن متصوفا يضع مثل تلك الأهمية على الحقائق الأخروية يبتكر نظرية «الهمة» و«التصرف». كان الكبرى ـ مثل معاصريه ـ على قناعة من أن الصوفي بإمكانه أن يحدث آثارا معينة إذا وجه «همته» نحو حيز الممكن على القدر الذي تسمح له به «همته» في التأثير في الآخرين، وأن يصرف قلوبهم نحو ضروريات الطريقة الصوفية.

---

(١) (Corbin 153-160)

وكانت منطقة تأثير الكبرى هي آسيا الوسطى، حيث انتشرت منها أفكاره إلى تركيا والهند. وكان تلميذه نجم الدين دايا الرازي قد غادر خوارزم قبل الغزو المغولي، منتقلا إلى الأناضول؛ وفي سواس كتب كتابه «مرصاد العباد» الذي أهداه إلى الحاكم السلجوقي في كونيا علاء الدين قيقباد، وهو الحاكم الذي قدم في نفس العصر الحماية لجلال الدين الرومي وعائلته. وكان «مرصاد العباد» أحد أحب الكتب إلى المتصوفة الناطقة بالفارسية، وسرعان ما ترجم إلى التركية كذلك. وقد كثر استخدامه في الهند، لدرجة أن حجة الهند (في القرن السابع عشر) الببغاء الذكي الذي كان يدرس الأميرة عقيدة الإسلام كان عندما يدافع عن الإسلام ضد الهندوسية دفاعا عجيبا ملؤه الخيال يرتل نصوصا طويلة من «مرصاد العباد»[١]. ونسخته الإنجليزية التي ترجمها حامد ألغار تلقي على هذا المرجع المهم نظرة ممتازة.

وكبروي آخر هو علاء الدولة السمناني (ت ١٣٣٦)، الذي كان قد قضى شبابه في البلاط الخاني، قد أصبح عالما بارعا في علم النفس الصوفي وفيلسوفا[٢]. ويكثر ذكره لأنه قد شكك في صحة نظرية ابن عربي عن «وحدة الوجود»[٣]. ولذلك فإنه أصبح وليا محببا لدى متأخري النقشبندية الذين كانت طريقتهم أحيانا تختلط مع الكبروية. وأصبحت الكبروية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر هي أهم طريقة صوفية في كشمير، عندما انتقل إلى هناك السيد على همذاني (مع سبعمائة من أتباعه كما جاء في الحكاية)[٤].

---

(١) كتب ابن عمر محرابي كتابه الذي لم ينشر «حجة الهند» في عام ١٦٤٥ تقريبا.
S. Marshall: Mughals in India (1967), Nr. 221, 1809

(٢) حول السمناني انظر: H. Landolt: Simnani on Wahdat al-wujud (1971)؛ ولنفس المؤلف ما نشر وترجم بعنوان:
Correspondenc spiritulle échangée entre Nour Oddin Esfarayeni.... et son disciple ÃAlaoddeweh Semanani (1972); M. Mol é: Un trait é de ÃAlaã du-dawla Simnani sur Ali ibn Abi Talib (1959-60)؛ ولنفس المؤلف: Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme (1961)، ولنفس المؤلف أيضا: Professions de foi de deux Kubrawis (1961-63)

(٣) (انظر الفصل السادس)

(٤) يحتوي كتاب J. K. Teufel: Hamadani على تاريخ هذا الولي؛ وحول نظرياته قارن: F. Meier: Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani (١٩٥٠)

والهمذاني الذي ينحدر من عائلة مرموقة قد تلقى التربية الصوفية في مقتبل شبابه. وهو قد تنقل في مناطق شرق الإسلام، بما فيها سيلون، حتى وصل إلى كشمير سنة ١٣٧١. وهو قد كتب تعليقات متنوعة، من بينها تعليق على «فصوص الحكم» لابن عربي. وله إلى جانب ذلك كتب عديدة بالعربية والفارسية، منها كتاب في أدب الأفراد. وله «عرس» لا يزال يحتفل به احتفالا كبيرا إلى اليوم في سرينكار، حيث يوجد ضريحه على ساحة عبادة هندوسية على شاطئ ماء. وقد كان لتأثيره إسهاما كبيرا في توطين الأفكار الإسلامية في كشمير، وذلك في وقت كانت فيه حديثة عهد بالإسلام. وتوفى الهمذاني سنة ١٣٨٥ في سوات؛ إلا أن طريقته بقي نشاطها قائما في شبه القارة، رغم أنها فقدت قوتها الأولى وضاق عليها مع مرور الزمن الخناق من قبل الجستية والسهروردية والقادرية، وكذلك من قبل النقشبندية من سنة ١٦٥٠ تقريبا. ورغم ذلك فإن الأولياء الكبروية كان لمؤلفاتهم عميق الأثر في الورع الصوفي في المنطقة الهندوباكستانية[١].

(١) وحول عزيز النسفي، وهو أحد الصوفية الذين كانوا على نفس الخط، انظر: Fritz Meier: Die Schriften des Aziz-i Nasafi (1953)؛ ولنفس المؤلف: Das Problem der Natur in esoterischen Monismus des Islam (1946)؛ وقد نشر م. موليه M Molé المؤلف الرئيسي لعزيز النسفي بعنوان: Le Livre de l'Homme parfait (1962)، والذي ترجمه إيزابيل دي غاستينيس Isabelle des Gastines.

زعيم الاشراق، السهروردي المقتول

إن التيار الرئيسي للصوفية السنية المعتدلة قام الغزالي بضبط نظامه، إلا أن كتبه في ذلك تتضمن أفكارا انبثق منها فيما بعد تيار فلسفة الكلام الإسلامية التي حاربه هو نفسه حربا لا هوادة فيها. وكتابه «مشكاة الأنوار» هو الكتاب الذي بدأ به الكثيرون من متأخري الصوفية. إلا أن أوضح تعبير عن «تصوف النور» كما عرفه الصوفية من قديم الزمان وكما عبر عنه ذلك الكتاب للغزالي نجده في النظريات الصوفية لشهاب الدين السهروردي[١].

كان السهروردي قد ولد في سنة ١١٥٣ في نفس المكان من شمال غرب إيران الذي ينتمي إليه مؤسس الطريقة السهروردية، وبعد بدايات دراسته تنقل في المراكز الإسلامية إلى أن وصل حلب حبا في السلطان الأيوبي الملك الظاهر الذي كان بدوره يحب المتصوفة، إلا أن الفقهاء الذين كانوا يخشون من ذلك الفيلسوف الصوفي الشاب الألمعي استطاعوا في النهاية أن يقنعوا الملك مستعينين في ذلك بأبيه صلاح الدين (بطل الحروب الصليبية) بأن يدخل السهروردي السجن، حيث مات في حبسه عن عمر يناهز الثمانية والثلاثين، ولذلك يغلب على اسمه لقب «المقتول»، حتى لا يخلط بين اسمه وبين السهرورديين الآخرين، الذين كان لهما دور حاسم في إنشاء الطرق الصوفية وإرساء دعائم التعاليم الصوفية.

والسهروردي هو «شيخ الإشراق». و«ما يفهم فيما وراء الطبيعة على أنه «الوجود» يتوافق مع ما يعرف من الخبرة القديمة بأنه «النور». وبذلك يصبح «الوجود» هو «النور»[٢]. وقد كتب السهروردي تعاليمه عن نظرية النور تلك فيما

---

(١) كان كتاب H. Corbin: Sohrawardi d'Alep (1939) هو أول الدراسات العديدة التي خص بها العالم الفرنسي شيخ الإشراق، أنظر أعماله وانظر كذلك: H. Ritter: Philologika IX: Die vier Suhrawardi (1935 - 1936)

(٢) T. Izutzu: The paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystrey of Suhrawardi (1971), S. 299

يقرب من خمسين كتابا عربيا وفارسيا، ويظهر فيها نقدها لفلسفة أرسطو وابن سينا واضحا وكذلك تأثرها بهما، كما أنها تفاجئنا بارتباطها الوثيق بظواهر ثقافية إيرانية ويونانية وشرقية قديمة. وأكبر أربعة كتب له يدور محورها على حكمة الإشراق. وله كتابات أخرى بالعربية والفارسية أكثر من ذلك اختصارا وأوضح فهما، اشتهرت منها بصفة خاصة رسالة «هياكل النور». وهي في الأصل بالعربية ولها كذلك وجود بالفارسية، وهناك تعليقات عديدة عليها باللغات الإسلامية؛ وقد كتب إسماعيل أنقراوي نسخة تركية لتلك الرسالة، وهو عالم تركي من القرن السابع عشر، كتب كذلك شرحا لمثنوي الرومي. وكان كتاب «هياكل النور» كغيره من كتب السهروردي يدرس في الهند لعدة قرون.

ومن أروع ما احتوت عليه كتابات السهروردي قصص رمزية وحكايات صوفية يصف فيها رحلة الروح وخواطره في «السمعيات» برمزية جميلة نادرة، من بينها على سبيل المثال «عقل سرخ» (العقل الأحمر)، و«أواز بر جبريل» (نغمة أجنحة جبريل)، و«لغت موران» (لغة النمل) كناية عن قصة سليمان ولغة النمل التي وردت في القرآن والتي أكثر الصوفية من إعادة صياغتها؛ أضف إلى ذلك «صفير سيمورغ» (صفير اليسمرغ)، ذلك الطائر الأسطوري الذي يعيش كما تقول الرواية على جبل «قاف» المحيط بالعالم، وهو في كتاب العطار أحد معاصري السهروردي يرمز إلى «الألوهية»؛ ومقالة السهروردي في الحب تقوم في المقام الأول على كتاب ابن سينا في نفس الموضوع. وتعكس وارداته (أوراده) وتقديساته ـ وهي أشكال متنوعة من الأدعية الصوفية ـ مدى سعة تصوراته الصوفية والأسطورية.

وقد تلقى السهروردي إلهاماته من مصادر متنوعة، يجب التركيز على ذكر الحلاج من بينها. فهناك وجوه شبه يمكن إثباتها بالفعل بين كلا المتصوفين، ليس فقط في بشاعة موتتهما، بل كذلك في «نار الإله التي أذابت نفس السهروردي». وفي نفس الوقت كان السهروردي كذلك يرى في نفسه محييا لعادات إيران ومصر القديمة. فهو يقتبس حكمة هرمز (إدريس في المصادر العربية)، معتبرا نفسه الممثل الحقيقي لها. ويقال إن ذلك التيار الروحي قد بلغ ذي النون وسهل التستري عبر الفلسفة اليونانية متمثلة في فلسفة افلاطون؛ ووصل إلى أبي يزيد البسطامي والخرقاني، ثم منهما إلى الحلاج عن طريق ملوك الفرس. ومما يجعل أعمال

السهروردي في غاية الأهمية عند مؤرخي التاريخ الديني هي محاولته الجمع بين أهم تيارين للفلسفة الدينية قبل الإسلام.

والنظرية الأساسية عند السهروردي يمكن تلخيصها كالآتي:

«إن جوهر النور الأول المطلق ـ الله ـ يهب إشراقا متواصلا، ليكون من خلاله أكثر تجليا، ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثا فيها الحياة من خلال شعاعه، وكل شيء في العالم مشتق من نور ذاته، وكل الجمال والكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراق»[١].

إن الوضع الأنطولوجي لكائن ما مرتبط بقدر النور المسلط عليه أو الحجب. والنور يشع بنظام أفقي ورأسي توجهه ملائكة يجمع بعضها ببعض علاقات معينة. وتعاليم السهروردي عن الملائكة ربما تكون من أروع أعماله؛ وهو يرى في جميع الأنحاء ملائكة، فهم كالنجوم الثابتة لا يحصى عددها. وهم غالبا ما يسمون بأسماء زرادشتية، لأن كثيرا من أوصافهم أخذت عن التقاليد الفارسية القديمة؛ كل ملك يسود في مجموعة ذات جنس معين؛ وجبريل هو «رب النوع الإنساني»، فهو يمكن مساواته بروح القدس، وبالتالي بروح محمد الأزلية، رمز الإنسانية وقدوتها. وكل الأشياء بعثت في الوجود من خلال صوت أجنحة جبريل التي أحاطت بكل العالم. وإضافة إلى ملك حماية الإنسانية العام هذا يوجد كذلك لكل روح ملك مختص بحمايتها. فإن الروح كان لها من قبل وجود في عالم الملائكة، «فإن هي دخلت الجسد... انقسمت نصفين: قسم يبقى في السماء، والآخر ينزل سجن الجسد أو حصنه»[٢]. ولذلك فإن الروح ليست سعيدة في هذا العالم، إنها تبحث عن نصفها الآخر، ويجب أن تجتمع من جديد مع صورتها الأزلية في السماء، حتى يتم لها كمالها وتعود كما كانت.

ورؤساء الملائكة متمركزين في الشرق الذي يعرف بأنه عالم النور الخالص الخالي من المادة، بينما الغرب هو عالم الظلام والمادة؛ وكلا المنطقتين تفصلهما سماء النجوم الثابتة، وذلك يعني أن الشرق والغرب هنا ينبغي فهمهما فهما رأسيا

---

(١) Nwiya: Ibn Ata'Allah, S. 10.

(٢) S. H. Nasr: Three Muslim Sages (1936), S. 69، والكتاب دراسة جيدة عن ابن سينا والسهروردي وابن عربي.

لا أفقيا. والإنسان يعيش في «الغربة الغربية»؛ فهو كواقع في بئر في القيروان يشتاق إلى اليمن ـ مشرق النور ـ وهو يحاول في تلك الرحلة الأرضية أن يجد ذلك المكان المنير.

واختيار اليمن البلد المرتبط باليد اليمنى لم يكن اختيارا وليد الصدفة ـ ألم يجد محمد نفس الرحمن آتيا إليه من قبل اليمن، حيث كان يعيش أويس القرني؟

وكذلك قد قابل المتأخرون من فلاسفة الإشراق «حكمت يوناني» (الحكمة اليونانية) بـ «حكمت يماني» (الحكمة اليمنية)، أي المعرفة الصوفية التي تكتسب عن طريق خبرة بلا واسطة.

وإنه ليصعب على المرأ أن يقرأ وصف السهروردي لـ «مشرق الروح» دون أن يتفكر في أحلام رواد الرومانسية الألمان الذين كانوا ينظرون إلى بلاد الشرق على أنها «مشرقا للصوفية»، وأنها الموطن الأصلي للإنسانية، والجنة المفقودة، وكعبة الحج الروحي الذي رمز إليه في عصرنا هذا مرة أخرى في «رحلة الشرق» Morgenlandfahrt للكاتب الأماني هيرمان هسيه .Hermann Hesse

إن اليمن قد وصل الرمز به إلى روزينكرويتسر Rosenkreuzer نفسه. والشيء الواضح أن حال الروح بعد الموت متعلق بدرجة الإشراق والطهارة التي بلغتها خلال هذه الحياة. فإن عجلة الحياة تدور بلا توقف للوصول إلى ذلك النور الأزلي بكل صفائه. ومع أن الكمال قد خص به قليل من الصفوة إلا أنه ينبغي أن يكون هدف كل واحد.

وفلسفة السهروردي قد ورثها بالدجة الأولى فلاسفة الشيعة، وكانت تمثل مظهرا مهما للغاية من مظاهر التقاليد الفلسفية الفارسية في أواخر العصر الوسيط، وكان الملا صدر الشيرازي (ت ١٦٤٠) متأثرا تأثرا عميقا بالفلسفة السهروردية. والفرس الذين انتقلوا إلى الهند قد أخذوا معهم فلسفة الإشراق، ونشروا عملها في الدوائر الصوفية الهندية، لدرجة أن صوفيا سنيا مثل مير درد في القرن الثامن عشر يساوي بين الله والنور، وهي فكرة وجدت لها حتى في ملاحظات إقبال صدى خفيفا.

الشيخ الأكبر ابن عربي[١]

بينما كان الموروث الروحي للسهروردي مقصورا بالدرجة الأولى على العالم الفارسي، فإننا لا نبالغ إن قلنا بتأثير الشيخ الأكبر ابن عربي في التطور العام للصوفية. كانت كتاباته تمثل عند معظم صوفية القرن الثالث عشر ذروة النظريات الصوفية، أما السنية فإنهم لم يتوقفوا أبدا عن مهاجمته.

ومن الصعب تحليل أفكار ابن عربي تحليلا شافيا. والرأي التقليدي عنه في الغرب أنه ممثل مذهب وحدة الوجود أو الواحدية، وأنه بأفكار الواحدية تلك قد حطم فكرة إسلامية أساسية تقول بأن الله حي فعال، وبذلك فإنه مسؤول عن إسقاط الحياة الدينية الحقة في الإسلام. ومن ناحية أخرى فإن المفكرين المعاصرين ـ مثل سيد حسين نصر ـ يرون في نتاج ابن عربي شرحا كاملا لما كان الصوفية المتقدمون قد فهموه غير أنهم لم يصوغوه، وفي الحقيقة إنه لمن المدهش أن كثيرا مما ينسب إليه من تعبيرات له وجود فيما يسمى بالحقبة الكلاسيكية. وربما حقيقة أن ابن عربي كان قائما على وضع نظام علمي للتصوف أكثر من كونه صاحب غيبة صوفية أمر أفاد الأجيال اللاحقة حيث وجدوا نظاما شاملا استطاعوا أن يوظفوه. حتى إن أحمد السيرهندي نفسه الذي كان يعرف بمعارضته لابن عربي بصفة عامة لم يكن أمامه إلا أن يعترف بأنه:

«لم يكن كلام الصوفية الذين سبقوه عن تلك الأشياء ـ إن هم تكلموا عنها أصلا ـ إلا رمزا خاليا من البحث. ومعظم من جاؤوا بعده منهم قد اقتفوا أثره واستعملوا مفاهيمه. ونحن اللاحقين كان لنا كذلك نصيب من نفحات ذلك الرجل الكبير، وتعلمنا قسطا من كشوفاته الصوفية، فجزاه الله عن ذلك خير الجزاء».

وكان ابن عربي قد ولد في مرسيليا الأسبانية. وتربى على أيدي امرأتين من الأولياء، إحداهما فاطمة القرطبية (انظر ملحق ٢)، ويقال إنه التقى أثناء إقامته في

---

(١) يعطينا كتاب Geschichte der arabischen Literatur لـ سي بروكلمان C. Brockelman في جزءه الثاني نظرة عن الأعمال العظيمة لابن عربي، ولمزيد من المعلومات انظر: Osman Yahya, Historie et classificassion de l'ouvre d'Ibn Arabi (1964)، والكتاب من جزئين، وانظر كذلك تناول فان إس Van Ess في دورية Erasmus XVII 3 - 4, (1965).

قرطبة بالفيلسوف ابن رشد طبيب بلاط الموحدين البربر في المغرب. وفي تونس درس ابن عربي كتاب «خلع النعلين» لابن قسيس، وهو كتاب كتب عنه ابن خلدون بعد ذلك بمائة وخمسين عاما أنه يجب أن يحرق أو يغسل، لما يتضمن من أفكار إلحادية[١]. وكاتب ذلك الكتاب المشكوك فيه هو مؤسس جماعة صوفية سياسية كانت تسمى «المريدون»، كانت قد تورطت حوالي سنة ١١٣٠ في ثورة ضد الحاكم المرابطي في الجرفة algarve في شمال البرتغال.

ومن المؤكد أن ابن عربي كان قد درس كتابات ابن مسرة القرطبي، الذي كان قد تكلم عن إشراق الصفاء في حوالي عام ٩٠٠، وهو يصنف من الفلاسفة المتصوفين. ولربما كان مسلمو الغرب بصفة عامة أكثر ميولا إلى التحليلات الفلسفية الكلامية للدين، وذلك على عكس الموقف الحماسي لكثير من المتصوفة في المناطق الشرقية ـ على كل فإن ذلك يعتبر من السمات التي يجب ملاحظتها في بعض الجماعات الصوفية.

وفي سنة ١٢٠١ ألهم ابن عربي السفر إلى الحج في مكة. وهناك التقى بفتاة فارسية مثقفة، فألف كتاب «ترجمان الأشواق» هياما بجمالها وعقلها، وهو ملح شعرية على أحسن أساليب الشعر العربي الكلاسيكي[٢]. ثم قام هو بنفسه بشرح هذا الكتيب فيما بعد، كدأب كثير من الصوفية في أشعارهم. ورحلات أخرى ذهبت بابن عربي إلى القاهرة وكونيا عاصمة الروم السلاجقة، مدعيا أن الخضر بنفسه هو الذي أعطاه «الخرقة»، ثم إن ابن زوجته الشاب صدر الدين القونوي (ت ١٢٧٤) أصبح أهم شارح له. ولقد زار الشيخ أيضاً بغداد ثم استقر أخيرا بدمشق، فمات بها سنة ١٢٤٠، وما زال قبره يتردد عليه أهل الاعتقاد.

ألف ابن عربي عددا لا يغفل من الأعمال، من أشهرها «الفتوحات المكية» في خمسمائة وستين بابا، و«فصوص الحكم»[٣]. وقد قام محمد بارسا الصوفي

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل، تحقيق م. ابن طاويت الطنجي (١٩٥٧)، ص ١٧٠: فتوى ابن خلدون في الصوفية المارقين.

(٢) يعتبر إصدار ترجمان الأشواق في كتاب A Collection of mystical Odes في طبعته وترجمته لـ ر. ا. نيكلسون بمقدمته الجديدة والجميلة لمارتين لينغس (١٩٧٨) هو أحسن إصدار.

(٣) ترجم هانس كوفلر Hans Kofler كتاب فصوص الحكم (طبعة ١٩٤٦) ترجمة غير جيدة عام ١٩٧٠ إلى الألمانية بعنوان Ringsteine der Weisheit، وهناك ترجمة جزئية تعود إلى تيتوس بوركهاردت=

النقشبندي في القرن الخامس عشر بمقارنة قارن فيها الفصوص بالروح والفتوحات بالقلب[1]. أما اللاحقون من النقشبندية فكانوا يقابلون تلك الحِكَم بالفتور والتحفظ، هذا إن لم يلعنوا أصلا كل ما جاء في هذين الكتابين من نظريات لعنا مباشرا.

وكانت «الفتوحات» ـ كما يدعي مؤلفها ـ أمليت عليه من قبل ملك الوحي إملاءً، بينما كانت «الفصوص» ـ وهي مجلد صغير ذي تسع وعشرين بابا في النبوات ـ قد أوحاها إليه النبي. وكل «فص» يتحدث عن الطبيعة الإنسانية والروحية لواحد من التسعة والعشرين نبيا، وفي ذلك يكون جانب من جوانب الحكمة الإلهية بانجلاءه في ذلك النبي قد شرح. وقد انتشر الكتاب حتى بلغ من شهرته أن الشعراء استطاعوا التلاعب بعنوانه، في مثل ما قال الجامي الذي كان من كبار المعجبين بابن عربي مخاطبا محبوبه:

لو أن مؤلف «الفصوص» رأى شفتيك

لكتب مائة فص في حكمة المسيح[2]

وذلك لأن شفتي المحبوب في لغة التشبيهات القديمة يهب الانتعاش كنفس عيسى، وهما في نفس الوقت يشبهان فصي الياقوت الأحمر شكلا ولونا. ومثل ذلك البيت يتطلب أن يكون كل قارئ على علم بمضمون الفصوص.

وترجمة «الفصوص» إلى لغة غربية صعبة للغاية. فعلى الرغم من أسلوبه

Titus Burckhardt في عام ١٩٥٥ بعنوان La sagesse des prophetes، وهي مثل كتاباته معتمدة على ابن عربي. وهناك ترجمة جيدة للفصوص بحق قام بها ر. ج. و. أوستين (١٩٨٠). وقد ترجم ذلك الكتاب المستخدم تقريبا في كل العالم الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر إلى الأردية شعرا، انظر مولانا عبد السلام الندوي: شعر الهند، الجزء الثاني، ص ٢٠٩ (أعظم غار، حوالي ١٩٣٦). وتعود أول دراسة أساسية عن ابن عربي في أوروبا لـ هـ. س. نيربيرغ: S. H. Nyrberg: Kleinere Schriften des Ibn al - Arabi (1919)، غير أن ذلك العمل العلمي ليس معروفا للأسف لدى دارسي ابن عربي الإنجليز المحدثين. وللاطلاع على أحد عوامل فكر ابن عربي انظر: A. Jeffery: Ibn Arabis Shajarat al - kaun (1959)، وهو كتاب موجود الآن في لاهور. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة أعمالا متزايدة بالفرنسية والإنجليزية عن ابن عربي وقد تخصصت مجموعات بكاملها في انجلترا وفرنسا لدراسة أعماله.

(١) (نفحات الأنس ٣٩٦)

(٢) الجامي: الديوان، ص ٤٧٠.

المقتضب الذي يضفي عليه عند قراءته في أصله جزالة عالية، إلا أنه عند إيصاله لفهم قارئ غير ملم يتطلب شرحا مطولا. ثم إن تأثير الغنوصية والهريسية والأفلاطونية المحدثة على أعمال ابن عربي تجعلها تبدو معقدة، وتضع في طريق المترجم عقبات لا محيد عنها، ولذلك أتت شروح أعماله متفاوتة.

وقد ادعى أبو العلى عفيفي في أطروحته للدكتوراة في النظام الصوفي عند ابن عربي أن ابن عربي ممثل خالص لوحدة الوجود، محاولا إثبات ذلك بنقاشه لنظريات الحب، قائلا:

ووحدة الوجود تتضح عند ابن عربي عندما يقول إن غاية الحب هو معرفة الحب معرفة حقيقية، وإن حقيقة الحب تتطابق مع الذات الإلهية. إن الحب ليس قيمة مجردة تضاف إلى الذات. إنها ليست علاقة محب بمحبوب. وذلك هو الحب الحقيقي عند الغنوصيين الذين ليس عندهم في الحب طرفا مفردا...

إذا بـــدا لـــي حـــبـــيـــبـــي فـــبـــأي عـــيـــن أراه
بـــعـــيـــنـــه لا بـــعـــيـــنـــي فـــغـــيـــره لا أحـــد يـــراه[١]

فابن عربي يرى وحي الله في الوجود الخالص «العماء» في عالم المخلوقات، كما يلي: «نحن أنفسنا الصفات التي نصف بها الله. وجودنا هو عين وجوده. إن الله لازم لوجودنا، بينما نحن لازم له حتى ينجلي هو لنفسه[٢]».

وتلك الجملة الأخيرة تذكرنا بأبيات أنغيلوس سيليسيوس Angelius Silesius الشاعر الصوفي الألماني في عصر الباروك (عصر المحسنات البديعية في الشعر الألماني) في القرن السابع عشر، أو تذكرنا ببعض أسطر في كتاب «الأوقات»[٣] لريلكه Rilke[٤]. وهناك أبيات في ترجمان الأشواق تقول:

---

(١) أبو العلى عفيفي: The mystical Philosophy of Muhyid'Din Ibnul - Aradi (1936) S.172.

(٢) H. Corbin: Imagination créatrice et priére créarice, S. 182

(٣) اسم الكتاب باللغة الألمانية Stundenbuch، وهو نوع من الكتابات الدينية يجمع الأدعية والصلوات لجميع الأوقات، وهذا النوع من الكتابات ظهر من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، وهو موجه إلى العامة بأسلوب بلاغي منمق. (المترجم)

(٤) يقول أنغيليوس سيليسيوس على سبيل المثال في الرحالة الشيروبيني:
أعرف أنه بدوني لا يمكن لله أن يعيش لحظة
فإن عدمت فسوف يفقد روحه

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

فأني بالغنى وأنا أساعده فأسعده

لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده

ويحلل نيكلسون تلك النظريات فيصل إلى نتيجة جاء فيها أن «مختلف المسميات ما هي إلا اسماء مختلفة الوجوه لحقيقة واحدة، كل وجه منها لازم للآخر، وقد يأتي بدلا عنه، والأمر في ذلك يتعلق بنقطة الاعتبار، فإن الذات الإلهية (في حال التجلي) هي الإنسان، والإنسان هو نفس الذات؛ أو إن الذات (في حال الإطلاق) هي الذات والإنسان هو الإنسان[١]. إن الخالق والمخلوق كالماء والثلج، نفس الوجود مع اختلاف الهيئة والظهور[٢]، وهو تشبيه محبب لدى الشعراء.

وفلسفة ابن عربي مرتبطة في عمومها بمصطلح «وحدة الوجود». وترجمة هذا المصطلح ترجمة صحيحة هي مفتاحنا لمعظم نظريات ابن عربي الأخرى. وقد أشار ماريان موليه Marian Molé إلى مدى صعوبة ترجمة كلمة «وجود» ترجمة صحيحة[٣]. إن اللغة العربية كغيرها من اللغات السامية ليس بها فعل تعبر به عن الكينونة (sein). ومصطلح «وجود» الذي غالبا ما يترجم إلى Sein أو Existenz معناه في الأصل Finden (مصدر وجد المبني للفاعل)، وGefundenwerden (مصدر وجد المبني للمفعول)، وهو بهذا الشكل أكثر ديناميكية من اعتباره كون مجرد reine Existenz. وعلى ذلك فإن «وحدة الوجود» ليست مجرد وحدة الكينونة Einheit des Seins، بل كذلك وحدة «الإيجاد» واستقباله، ولهذا فإنها تقترب أحيانا من أن تكون مرادفا لمصطلح «وحدة الشهود»، لدرجة أن تعبيري «وحدة الوجود» و«وحدة الشهود» الذين ناقشهما الصوفية المتأخرون وخاصة في

= كما يسأل ريلكه أيضاً في كتاب الأوقات:
ماذا ستفعل يا إلهي إن أنا مت؟
فأنا جرتك ـ وإن تحطمت...

(١) (شرح المثنوي ١٢١)

(٢) (Nicholson 99)

(٣) (Mole 59 - 62)

الهند نقاشا جذريا قد أصبح أحدهما ينوب عن الاخر في الاستخدام من حين لآخر[١].

كل شيء يستمد وجوده من خلال إيجاد الله له، أي علم الله له، وليس لشيء من حقيقة إلا ما اتجه الله إليه؛ أما البقية فإنه «عدم مطلق». وينتج عن ذلك أن مصطلحات مثل Pantheismus (مذهب وحدة الوجود في الفلسفة اليونانية)[٢] وPanentheismus (مذهب يقول بأن الذات الإلهية مشتملة على الكون)[٣]، وحتى مصطلح existentieller Monismus (واحدية الوجود) لماسنيون[٤]، كلها مصطلحات يجب إعادة النظر فيها، لأن أطروحة «وحدة الوجود» لا تعبر عن استمرارية اتصال مادي بين الله والخلق. وتبقى هناك في مفهوم بن عربي علاقة مشابهة بين المستويات المختلفة. وإن الله هو يعلو على كل الأشياء، وهي ليست هو ولا شيء غيره ـ وهو إنما يتجلى فقط من خلال الأسماء، أما من خلال الذات فلا؛ فهو على مستوى الذات لا يمكن إدراكه، حيث إنه يتجاوز كل المفاهيم، ولا يدرك كنهه، بما أنه فوق كل معرفة عقلية. وعليه فإن وجود الحوادث لا يماثل ذاته، بل هو انعكاس لصفاته.

ويبدو أن المشكلة الأساسية تكمن في استخدام كلمة «العلو» التي قد لا يستخدمها المرء في الفلسفة الغربية عند الكلام عن ابن عربي إذا ما هو سمع صفة إله ابن عربي فيما يأتي: «إنه تعالى يرى نفسه من خلال نفسه... لا يراه سواه، لا نبي مرسل، ولا ولي كامل، ولا ملك مقرب يعرفه. فهو تعالى رسول نفسه ورسالة نفسه وكلمة نفسه، إنه تعالى أرسل نفسه بنفسه إلى نفسه»[٥]. فهذا مغاير لوصف الله بـ «العلو».

---

(١) (Mole 61) و(قارن أيضا: نفحات الأنس ٤٠٨)

(٢) تفسير المترجم

(٣) المترجم عن القاموس الألماني Wahrig، تحت كلمة Panentheismus وهي تركيبة يونانية تتكون من pan يمعنى «كل شيء» وen بمعنى «في» وtheos بمعنى «الله».

(٤) L. Massignon: L'alternative de la pensee mystique en Islam: Monisme existentiel ou monisme testemonial (1952)

كان ماسنيون يتمثل دائما الرأي القائل أن مصطلح monisme testemonial مصطلح إسلامي صرف، وهو بهذا يطابق في رأيه من الناحية التاريخية موقف صوفية الصحو.

(٥) Nasr: Three Muslim Sages, S. 107

وكل من هنري كوربين وسيد حسن نصر قد بحث في مفهوم «اختلاف الذات عن الكون» في فلسفة ابن عربي؛ وإنهما قد حاولا إظهار أهمية تجليات الذات الإلهية، وأهمية الدور المهم الذي أطلق عليه كوربان «التصور الخلاق» Imagination creartice. وبعد يمكن تلخيص العلاقة بين الخالق والمخلوقات بكل بساطة فيما يلي: «إن المطلق كان يشعر بالشوق في وحدته، وذلك تباعا للحديث «كنت كنزا مخفيا، فأردت أن أعرف، فخلقت العالم»، فخلق الخلق مرآة لتجلياته.

إن «الله العاشق» أخرج المسميات إلى الوجود بسبب الحزن الأزلي لأسماء الله. والعطش اللامتناهي عند الله في عشقه قد انعكس بشكل ما في العطش اللامتناهي عند أهل الحنين من خلقه، وإن مصطلح Khamyaza (ومعناها الحرفي تثاؤب) بمعنى الحنين اللامتناهي (كحنين الشاطئ أن يحتضن كل المحيط) الذي يلعب دورا جد مهم في الحقبة المتأخرة من الشعر الإسلامي الهندي قد يكون أصله قد أتى من ذلك التصور القائل بالحنين المتبادل بين الخالق والمخلوق. إن الخلق هو «صب الوجود في القالب الأصلي الرباني»(١). إنه كما لو كان شقفة من مرآة قد أصابها نور جعلها ملونة فظهرت. وذلك يمكن مقارنته كذلك بخلق الأعضاء. ألم يحدثنا القرآن عن «نفَس» الرب الذي كان قد نفخ في آدم أو مريم لخلق بشر جديد؟ إن الوجود المطلق قد حبس أنفاسه إلى حد ما، حتى لم يعد يحتمل ذلك - وهكذا ظهر العالم أثرا لـ «نفس الرحمن». إن الكون يخلق ويعدم في لحظة مثل النفس، إنه يرد إلى أصله في الغيب، تماما كما يرد النفس إلى الرئة. والحركة الكبيرة للمجيء والذهاب ممثلة تمثيلا رمزيا في الشهادتين - «لا إله» تشير إلى الفيض (ما عداه تعالى من أشياء)، و«إلا الله» تدل على رجوعها إليه تعالى، إلى الوحدة الدائمة.

وذلك الخلق يمكن رؤيته في مختلف الأنظمة الكونية. والذات الإلهية نفسها تسمى «هاهوت»، وعلى رأسها حرف الهاء الذي هو حرف الذات، ويقال إن ابن عربي كانت له واقعة رأى فيها الذات الإلهية العليا متمثلة في كلمة «هو» مضيئة أمامه في أحضان حرف الهاء آخر حروفها(٢). إن الطبيعة الإلهية التي توحي بنفسها

---

(١) المرجع السابق

(٢) Corbin: Imagination creatice et priere creatice, S. 171

تسمى «لاهوت»، والكيان الروحي الذي هو فوق الأشكال يسمى «جبروت»، حيث مكمن الأوامر الإلهية والقوة الروحية. وبعد ذلك المستوى يأتي «الملكوت»، بينما مكان الإنسانية والخلق هو «الناسوت». ثم أضاف بن عربي وأتباعه فلكا آخر سموه «عالم المثال»، حيث تنشأ عملية الإيجاد، وهو الفلك الذي تصل إليه «همة» الأولياء وصلواتهم، لتطلق العنان للطاقات الروحية، وإعادة نشاط بعض الإمكانيات(١).

وإن أروع جوانب نظريات ابن عربي هي العلاقة الدائمة بين الاسم والمسمى، فكل درجة من درجات الفيض الثماني والعشرين مرتبطة باسم من أسماء الله (فالعرش على سبيل المثال مكان تجلي اسمه «المحيط»، وعالم الأحياء مرتبط باسمه «الرازق»... إلخ)(٢). ليس ذلك فحسب، بل كل اسم من أسماء الله «رب» لمخلوق ما يكون له «مربوبا». إن الأسماء يمكن مقارنتها بالنسخ الأصلية، بقوالب أديرت من خلالها قوة الخلق، لبعث كائنات مخصوصة إلى الوجود. و«الرب» في تجليه يبقى «رباً»، و«المربوب» يبقى عبداً له رب يملكه، إلا أن الله يكون مرآة ينظر فيها الإنسان حقيقته، والإنسان مرآة يرى الله فيها أسماءه وقدراته(٣).

وفكرة وجود علاقة بين الأسماء والمسميات قد تكون هي التي أسهمت في إيجاد رمز مفضل في الشعر الصوفي الهندي الفارسي المتأخر، ألا وهو رمز «الفص» (وربما كان ذلك نفس السبب الذي نشأ عنه اسم «فصوص الحكم»). وكانوا يعتبرون قلب الشيخ خاتما، طبعت فيه أسماء الله وصفاته، فيقوم هو من ناحيته بطبعها في قلب تلميذه، حتى يكون أشبه بشمع الختم(٤). والرومي يشبه الصوفي الذي فني في الله بالخاتم الحامل لأسماء الله؛ وقد استخدم شعراء الصوفية الهندوفارسيين في ذلك الصدد صورة تشبيهية مفادها أن «الروح نقية نقاء الحجر

---

(١) Fazlur Rahman: Deeam, Imagination and alam al - mithal (65 - 1964); G. E. von Grunebaum/Roger Caillois: The Dream and Human Societies (1966), S. 409

(٢) S. A. Q. Husaini: The Pantheistic Monism of Ibn al - Arabi (1970)، وهذا الكتاب هو عبارة عن جامع للنصوص مع ترجمتها.

(٣) Nasr: Three Muslim Sages, S. 116

(٤) (شرح المثنوي ٢٨٧)

منقوشا عليه اسم الله»، نقشا لا يبقى معه للحجر التافه اسم ولا رسم، بل إن كل شيء فيه استحوز عليه اسم الله.

لا تلمس فينا سوى اسم أحدنا

مثل الفص نحن محل تجليات الأسماء

هكذا أنشد مير درد في القرن الثامن عشر، حتى وإن كان ممن كانوا يرفضون أفكار بن عربي في عمومها[١].

إن نظرية الاسم والمسمى يلزم منها كذلك أن كل نفس بشرية لها نهج ديني معين؛ فالمؤمن لا يكون له من الرؤى إلا في سياق إيمانه الذي يؤمن به؛ فالمسلم يرى غير ما يراه المسيحي أو اليهودى. وهذا يذكرنا بالأساطير الهندية عن راعيات الغنم الهنديات gopis التي قد رأت كل منها محبوبها كريشنا Krishna (أحد آلهة الهندوس) في الشكل الذي كانت تتصوره والذي كان أقرب مناسبة إلى حالها، حيث إن الأسماء والمسميات يتعلق بعضها ببعض، ومرتبطة فيما بينها من خلال «وحدة الوجدان» (unio sympathetica).

وغالبا ما يثنى على ابن عربي أنه محامي التسامح الديني؛ وكل من أراد أن يعرب عن مثالية التسامح الصوفي وعدم التفرقة كان ينشد ابياته القائلة:

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت — ركايبه فالدين ديني وإيماني[٢]

إلا أنه ما يبدو هنا على أنه تسامح إنما هي ملاحظة أقرب من ذلك إلى أنها إظهار للرتبة الروحية للكاتب، حيث إن «هيئة الله عنده لم تعد صيغة هذا الدين أو ذاك ثم استثناء كل ما عداه، بل إنها هيئته هو الخالدة التي لقيها في نهاية «طوافه»[٣]. إنه أعلى درجات مدح النفس، إنه اعتراف بإشراق يسمو على الإشراق بواسطة «الأسماء»، وليس التسامح الذي يُخطَب به في الناس.

---

(١) درد: ديواني فارسي (١٨٩٢ ـ ٣)، ص ٧، ٥٦، ٨٤، ١٤٧؛ ولنفس المؤلف: أوردو ديوان (١٩٦٢)، ص ١١٨.

(٢) ابن عربي: ترجمان الأشواق، رقم ١١، سطر ١٣ ـ ١٥.

(٣) Corbin: Imagination creatice et priere creatice, S. 180

وهناك ناحية في نظريات ابن عربي تستحق الذكر، ألا وهي الدور الذي خص به العنصر النسائي (وكلمة «ذات» في العربية مؤنثة، لدرجة أنه قد يعني بكلامه هنا خالقا مؤنثا[١] «سر إله ملؤه الشفقة...» انظر ملحق ٢). وناقده المعاصر يعرف ذلك التفسير بـ «رمزية النوع المقابل الموجود بكثرة في أفكاره»[٢]، فآدم نفسه كان بطريقة ما مؤنثا، حيث إن حواء قد ولدت منه. وإنه لمن الصعب على غير المتخصصين قراءة الفصل الأخير من «الفصوص» الذي يرتكز فيه التأمل في محمد ـ خاتم النبيين والأولياء ـ على حديث: «إن الله حبب إلي ثلاث: الطيب والنساء وقرة عيني في الصلاة»[٣].

وإن من ركائز فكر ابن عربي تعظيم محمد، الذي يمثل في نظريته دور الإنسان الكامل، فهو التجلي المطلق لأسماء الله، هو الكون بأكمله في وحدته كما تراه الذات الإلهية. محمد مثال الكون كما أنه مثال الإنسان، فهو مرآة، كل يرى فيها غيره. والإنسان الكامل ضروري بالنسبة إلى الله كوسيلة يعرف بها ويتجلى من خلالها. «هو كالحدقة في عين الإنسانية»[٤]. و«الحقيقة المحمدية» نفسها تحمل في ذاتها الكلمة الإلهية الموحاة بتفاصيلها من خلال الأنبياء والرسل إلى أن بلغت ذروتها في نبي الإسلام. وهناك فرنسي معاصر من أتباع ابن عربي لخص تلك النظرية عند ابن عربي كما وردت في كتابه «رسالة الأحدية» على النحو التالي:

> بالنظر إلى المطلق فإن الرسول لم يعد رسولا، بل هو المطلق، فهو بالنسبة للمطلق الوعاء ومحتوى الوعاء. وبالنظر إلى النسبي فإنه رسول من المطلق. وبالنظر إلى رسالته (باعتباره نسبي) فهو النبي الأمي مستقبل الرسالة. وبالنظر إلى الجانب الفعلي للنبوة أو الإلهام أو الوحي الإلهي فإن النبي في نهاية الأمر هو الموحي والكون الذي يستقبل أسمى الرسالات فيتعامل معها بكل نشاط يتمثل في إبلاغه إياها.

---

(١) نعوذ بالله من ذاك القول وهذا الفهم (المترجم).

(٢) Faslur Rahman: Islam (1966), S. 146

(٣) هكذا في النص الألماني، أما المشهور فإنه «حبب إلي من دنياكم (ثلاث): الطيب والنساء (وجعلت) قرة عيني في الصلاة». قارن تخريج أحاديث الإحياء للحافظ العراقي، كتاب ذم الدنيا، وكتاب آداب النكاح، باب الترغيب في النكاح (المترجم).

(٤) (شرح المثنوي ٣٠٠ و١١٧)

الإنسان الكامل هو من حقق في نفسه كل إمكانيات الوجود، هو من يمكن القول فيه بأنه المثل الأعلى للجميع؛ لأن كل كائن مطالب بتحقيق الانسجام بين الإمكانيات المتأصلة فيه وبين الاسم الإلهي الذي هو ربه خاصة. إلا أن تلك الدرجة لا يبلغها إلا الأنبياء والأولياء. وإن فكر محمد إقبال عن الإنسان الكامل الذي يجعل من الإمكانيات الشخصية الكامنة فيه زهورا يانعة مستوية على سوقها لها فكر أولى به أن يكون مستقيا من تلك النظريات من فكرة الإنسان الكامل عند نيتشه.

أما ابن عربي وإن كان قد ادعى أنه لم يبتدع مذهبا إلا أن عقله بصفاءه وحدة ذكاءه قد جعله يصب خبرته وأفكاره في قالب معين، وإن تأثير مصطلحاته على المتأخرين من الصوفية يبين أنهم كانوا يعتبرون افكاره نظاما جاري الاستعمال لما كان يسمى عندهم الجوهر الحقيقي للتصوف. وليس هناك من شك أن ذلك التصوف الكلامي له جاذبيته، بما أنه يقدم إجابة سهلة على مسألة الوجود والصيرورة، والخلق والرجوع.

إلا أن هذا المذهب يتناقض تمام التناقض مع تعاليم الإسلام السني، كما يقول فظل الرحمن المفكر الإسلامي المعاصر متبعا في ذلك مذهب ابن تيمية (ت ١٢٣٨) زعيم الحنبلية في العصور الوسطى. «إن مذهبا يقول بالواحدية في كامل صورها، فإنه مهما ادعى العقيدة والغيرة، فهو في جوهره يستحيل أن يكون جادا تجاه الصلاحية النزيهة للمعايير الأخلاقية»[(١)].

فالخير والشر كلاهما من الله، وكما أن محمدا تجلٍ لاسم «الهادي» فإن الشيطان تجلٍ لاسم «المضل». وكل شيء يسير في نظام كامل ـ وهذا من مغزى «الرحمة» الإلهية.

هل أسهم هذا الطرح الساذج لفكرة «وحدة الوجود» في هزيمة الإسلام، وعلى الأخص ببساطة وخطورة تركيزها في كلمة «هما أوست» hama ust (كل شيء هو) التي لم تدع مجالا للفروق الدقيقة التي لا تزال في بطن ابن عربي؟ ألم

(١) Fazlu rahman: Islam, S. 146، وقد عرض ابن تيمية رأيه في كتابه «الرد على ابن عربي والصوفية» الموجود في «مجموع رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠).

توضع صياغة جديدة للتصوف الكلاسيكي الذي كان يركز على العمل فاستبدله كلية بالغنوصية أي «العرفان» مقدما في نظام محكم؟

وقد قام هانس هينرش شيدر Hans Heinrich Schaeder بمقارنة بين الحلاج وابن عربي في مقالة له باسم «الإنسان الكامل» نشرها في سنة ١٩٢٥ قائلا:

«إن تحقيق منهج الوحي الإسلامي في تفويض المحب أمره إلى الله تفويضا يليق بالإسلام الحق، كما أدركه الحلاج محققا إياه حال حياته وحال استشهاده، قد استبدله ابن عربي بإحداث منهج في فلسفة الكون لم يعد مرتبطا بالتدين العملي، بل بالتدين التأملي»[١].

ولعل منهج ابن عربي يلاقي اليوم تفهما أعمق لم يكن ممكنا قبل أكثر من خمسين سنة، إلا أن النقاشات حول دوره - أإيجابي هو أم سلب - لن تتوقف أبدا، ما دام هناك طريقان مختلفان في الوصول إلى الغاية الصوفية، ألا وهما طريق إرادي أكثر ميولا إلى الانفعالات من خلال العمل ووحدة الإرادة، وطريق عقلي من خلال التأمل والغنوصية.

ابن الفارض شاعر الصوفية

لقد جرت العادة أن يربط بين اسم ابن عربي وبين معاصره ابن الفارض على ما كان من اختلاف بين كاتبي الصوفية هذين الذين كان كل منهما يكتب باللغة العربية في القرن الثالث عشر. فهذه شخصية مرموقة لصاحب فلسفة كلامية ذي مشرب أسباني، عبر عن تجربته ومعرفته في قليل من الشعر وكثير من الأعمال النثرية، وذاك شاعر مرهف الحس وعالم من القاهرة، بدأ حياته على جبل المقطم في عزلة، ثم قضى خمسة عشرة عاما في الحجاز، عاد بعدها إلى وطنه حيث توفي به سنة ١٢٣٥، قبل موت ابن عربي في دمشق بخمس سنوات. وقبره في نهاية القرافة أسفل المقطم.

وقد صب ابن الفارض خبراته الصوفية في قليل من الأشعار العربية رائعة الجمال على غرار أساليب الشعر العربي الكلاسيكي، إلا أنه لم يكتب نثرا. وقد

(١) H. H. Schaeder: Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre christliche Gestaltung (1925)

كتب أستاذ شرحه ر. أ. نيكلسون عن شعره قائلا: «أسلوبه وعباراته اقرب شبها من سبائك ذهب في أجود صياغة وأروعها منها إلى باكورة ثمار الإلهام الإلهي»[١]. ومن قرأ أشعاره المعقدة يتسائل كيف يمكن أن تكون قد نشات في حال الغيبة الصوفية (كما جاء في الرواية). إن تلك الأشعار عربية خالصة، شكلا ومضمونا؛ وهي توحي بهجة العرب بالتلاعب بالألفاظ والاشتقاقات وأساليب التصغير، وتعبر عن حب الإطلاق تعبيرا صوره مأخوذة من تقاليد ما قبل الإسلام، ويخاطب فيها المحبوب بأسماء مؤنثة مأخوذة من الشعر العربي القديم، مثل ليلى وسلمى.

وكان شعر ابن الفارض قد جذب إليه اهتمام دارسي اللغة العربية من الأوروبيين منذ بداية الدراسات الاستشراقية.

وبدأ المستشرقون الفرنسيون بدراسة أشعاره الصوفية بارعة التنميق، وفي عام ١٨٢٨ ترجم له غرانغريه دي لاغران Grangeret de Lagrange إحدى قصائده، ثم تبعه زعيم الدراسات العربية سلفستر دي ساسي Silvstre de Sacy. بل إن فون هامر بورغشتال قد أقدم على ترجمة «التائية» أكبر قصائد ابن الفارض ترجمة كان يعتبرها شعرا ألمانيا، إلا أنه ما أصاب المعنى إلا نادرا، حتى إن نيكلسون قد قال في ذلك متهكما: «لقد كان من سوء حظ التائية أن ترجمها فون هامر». وفي بداية قرننا هذا وجه العلماء الطليان عنايتهم إلى تلك القصيدة، مثل إ. دي. ماتيو I. di Matteo في عام ١٩١٧؛ إلا أن النزاع الأدبي فيها الذي كان قد نشأ من خلال مختلف الشروح كان قد حسمه نيكلسون الذي كتب أعمق مقالة عن ابن الفارض. ثم إن أعمال ذلك المتصوف قد أعيد بحثها ونقلها في الخمسينيات على يد ا. ج. أربري.

وهناك قصيدتان من ديوان ابن الفارض قد أصبحتا لهما شهرة خاصة، منهما قصيدة الخمرية التي تصف خمر الحب الإلهي الذي يفعل المعجزات:

شربنا على كأس الحبيب مدامة ... سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها ... هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ... ولولا سناها ما تصورها الوهم

...

---

(١) (Nicholson 167)

فإن ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم
ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة إلا اسم
وإن خطرت يوما على خاطر امرئ أقامت به الأفراح وارتحل الهم
ولو نظر الندمان ختم إنائها لأسكرهم من دونها ذلك الختم
ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت إليه الروح وانتعش الجسم
ولو طرحوا في فيء حائط كرمها عليلا وقد أشفى لفارقه السقم
ولو قربوا من حانها مقعدا مشى وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها وفي الغرب مزكوم لعادله الشم
ولو خضبت من كأسها كف لامس لما ضل في ليل وفي يده النجم
ولو جليت سرا على أكمه غدا بصيرا ومن رواقها تسمع الصم

...

صفاء ولا ماء ولطف ولا هواً ونور ولا نار وروح ولا جسم

وبينما جائت الخمرية سهلة الفهم والترجمة فإن قصائده في الحب الصرف بأسلوبها المعقد وصورها البلاغية الرقيقة تواجه المترجم بصعوبات كثيرة. وقد يبلغ ابن الفارض أحيانا من رقة المشاعر وصفاء الصور أن أشعاره كأنها تخاطب القارئ بلا واسطة، كما في الفقرة التالية من قصيدته «الجيمية»:

تراه إن غاب عني كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم إذا تألفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا أهدى إلي سحيرا أطيب الأرج
وفي التسامي ثغر الكأس مرتشفا ريق المدامة في مستنزه فرج
لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي وخاطري أين كنا غير منزعج
فالدار داري وحبي حاضر ومتى بدا فمنزعج الجرعاء منعرجي

تلك الأبيات التي تعبر عن شعور المحب أثناء ذكره للحبيب تعتبر من أحب أسطر الشعر العربي الكلاسيكي، وهي قمة الرومانسية، رغم أنها تعج بالتطريز البلاغي.

إلا أن القصيدة التي وجه إليها كل من المستشرقين والشراح من أهل الشرق عنايتهم هي القصيدة المسماة بـ «التائية الكبرى» ذات السبعمائة والستة والخمسين بيتا. قد وصفها ماسنيون بأنها «نسيج ثقيل من سبائك الذهب» و«كسوة الحج الروحي»[١]. فكما أن الحجيج المصريين كانوا يأخذون معهم للكعبة كسوة من قطيفة سوداء مطرزة بالذهب، عندما كانوا يسافرون إلى مكة، فكذلك يقدم هنا المتصوف المصري لأهل الحج الروحي كسوة نسيجها الكلمات والرموز، نسج فيها مختلف مراحل الحياة الصوفية وأحوالها، بالغا في ذلك ـ مستشهدين بماسنيون مرة أخرى ـ «أسمى صور الجمال». والشاعر نفسه قد قال إنه رأى النبي في المنام، فسأله النبي عن اسم تلك القصيدة، فذكر ابن الفارض اسما رنانا، فأشار عليه النبي بأن يسمسها «نظم السلوك»، ففعل[٢]. والإلهام الشعري أقوى أحيانا من المنطق والنظرية، وليس من السهل فك رموز مختلف أجزاء نظم السلوك، وبعض مقاطعها له أهمية كبرى في النظر إلى علم نفس الصوفية، كالذي ورد في وصف تغير الحواس في حالة الغيبة:

مظاهرُ لي فيها بدوْتُ ولم أكُنْ

عليّ بخافٍ قبل موْطنِ برْزتي

فلفظٌ وكُلّي بي لسانٌ مُحدِّثٌ

ولحظٌ وكُلّي فيَّ عينٌ لعِبرتي

وتلك الفكرة قد تم تطويرها، وهي ترجع إلى «حديث النوافل» الذي فيه يعد الله من أحبه من عباده بأن يكون عينه التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به... الحديث؛ إلا أنها ترجع كذلك إلى خبرة «الذكر» التي فيها يكون كل عضو منهمك في ذكره الخاص، والتي فيها تكون الأعضاء قادرة على تبادل الأدوار.

ومن أكثر مشاهد «التائية» تأثيرا في النفس وأكثرها ذكر في الاستشهاد مشهد لعبة الظل (بيت ٦٨٠ و٧٠٦):

---

(١) L. Massignon: La citE des morts au Caire (1958), S. 64

(٢) (نفحات الأنس ٥٤٢)

ترى صورة الأشياء تجلى عليك من وراء حجاب اللبس في كل خلعة

إن الحياة ترى في صورة لعبة الظل، إلا أن المتصوف يكتسف في النهاية أنه:

وكل الذي شاهدته فعل واحد بمفرده لكن بحجب الأكنة

إذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة

ويبقى محرك اللعبة خفيا، أما الصوفي فإنه يعرف أن كل شيء يحركه هو تعالى.

ولم يكن ابن الفارض هو أول من استعمل لعبة الظل رمزا، فمثل تلك الاستعارات لها حضور وفير في الشعر الصوفي الفارسي والتركي، حيث إن لعبة الظل التي كانت قد أتت من الصين كانت في الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي تسلية محبوبة، فقد بدأ اللعب بها في بغداد في القرن العاشر. وتعرف تلك الدمى في الشعر الفارسي المتقدم باسم «العرائس الصينية». أما الرمز إلى الأفعال الإلهية في العالم في تلك اللعبة فإن رؤيته كانت متروكة لشعراء الصوفية. والغزالي كان يعرف تلك الصورة. والعطار ـ الذي هو شبه مرة النجوم بتلك الدمى والسماء بستارتها ـ قد جعل لاعبا تركيا بالدمى بطلا لورايته «أشترنامه»، وذلك قبل أن يكتب ابن الفارض تائيته بعدة عقود. إن مرشد اللعبة Magister Ludi يقود المريد خلال سبع ستارات ثم يحطم الدمى، فيشتكيه الناس (كما اشتكى عمر الخيام صانع الأواني الفخارية) بأنه يصنع أشياء جميلة ثم يحطمها ويرميها؛ أما المرشد فإنه يبين عن ذلك فيقول إنه يحطمها ثم يخلصها من ظاهر أشكالها، ليرجعها إلى «صندوق الوحدة»، حيث لا فروق هناك بين تجليات مختلف الصفات والأسماء[1]. والمصدر الثاني لتلك الصورة عند ابن الفارض هو بلا شك معاصره ابن عربي، الذي وصف لعبة ظل هذا العالم في فصل من الفتوحات المكية وصفا أنيقا. والرومي كذلك قد تكلم عن لعبة الظل، إلا أن كلامه في ذلك كان قليلا ولم يكن أبدا وافيا كما كان لدى العطار وابن الفارض. ثم أدخلت تلك الصورة في الشعر الصوفي الفارسي والتركي المتأخرين. وفي الهند في القرن الثامن عشر قد

(١) (Ritter 42 - 43؛ واشترنامه ١٣١)

ستعملت نفس الصورة ـ وإن كانت في لغة مصنوعة ـ لاستخدامها في وصف ظواهر المتناقضات في العالم المخلوق:

> وأولو الألباب وأهل العلم يعلمون أن كل أشكال الموجودات الممكنة ما هي إلا تجليات الخالق الفعال «فعال لما يريد»، وإن أشكال المخلوقات الكونية بكل جمالها ما هي إلا فتحة الستار، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»[١]. الحمد لله، حتى وإن كان الخير والشر منه كلاهما، إلا أن الشر يبقى شرا والخير خيرا، وإن السارق يعاقب على سرقته، والشرطي يجهد نفسه أن يكون يقظا، أما القدر فإن خيوطه تظل عن أعين الكل مخفية، كما يبقى محرك اللعبة من وراء الستار، ولا يكون إلا الدمى مرئيا[٢].

وبهذا يبقى ابن الفارض هنا كحاله في جميع شعره وفيا للغة التصوف الرمزية في إسلام القرون الوسطى.

كان شعره يفهم دائما على أنه شاهد على التفسير القائم على وحدة الوجود في الإسلام، غير أننا علينا ألا ننسى أن الشعر لا يمكن مساواته بالنقاشات النظرية حول المسائل العقيدية ـ وهذا ينطبق كذلك على كثير من شعراء الصوفية سواه. وعندما كان ابن الفارض يرى الوحدة السامية لكل الأشياء، وعندما كان يشعر في كل حركاته بيد المرشد الذي يبعث الحياة في الدمى، ثم يعيدها إلى الصندوق المظلم كان حينئذ يستخدم لغة القلب لا لغة العقل. وعلاقة حبه لله المكني عنها بالصور الجميلة لليلى وسلمى إنما هي علاقة شخصية، وإن روح هذا الصوفي الذي يرمي بإرادته الشخصية وراء ظهره تصل إلى توحدها بإرادة الله، فتكون كما قال نيكلسون «محبوبة لله».

تطور تصوف الوحدة عند ابن عربي

سرعان ما انتشرت أفكار ابن عربي في العالم الإسلامي أجمع، أما هو فقد

---

(١) (التكوير ٢٩)

(٢) درد: دردِدِل، رقم ٢٦٧، وفي «جهار رسالة»؛ وحول لعبة الظل قارن: Samiha Ayverdi: Istanbul Geceleri (1952), S. 79 ff.، وقارن أيضا: Georg Jacob: Zur Geschichte des Schattenspiels (1925).

أصبح له أتباع لا حصر لهم، خاصة في المناطق الفارسية والتركية. إنه كما لو كانت التحولات السياسية الخطيرة في القرن الثالث عشر، عندما اجتاح المغول معظم المناطق الأسيوية، وتوغلوا في أوروبا، ودمروا مناطق واسعة ذات حضارات متطورة، إنه كما لو كانت تلك التحولات هي التي أحدثت ـ كنوع من الرد ـ نهضة في الحركة الصوفية، في الأفكار والمشاعر والأشعار الصوفية، ليس في العالم الإسلامي وحده، بل كذلك في أوروبا وجميع أجزاء آسيا. وقد كان القرن الثالث عشر في العالم الإسلامي عصر أكبر كتاب الصوفية، حيث كان كل من العطار ونجم الدين الكبرى قد توفيا في عام ١٢٢٠، ثم واصل تلامذتهما مثل نجم الدين دايا الرازي تعاليمهما. ويمثل جلال الدين الرومي ذروة الشعر الصوفي الفارسي. والأناضول ـ وهي المنطقة التي قضى فيها معظم حياته ـ قد أدخل إليها مفكروا الصوفية من أمثال صدر الدين القونوي أفكار ابن عربي ونشروها. وبعد ذلك بعهد قصير ظهر هناك شاعر شعبي تركي ـ هو يونس إمره ـ ليلقي أول أشعار صوفية ذات طابع تركي حقيقي. وكانت الهند أرضا صلبة تحت أقدام الصوفية، وتعلن عن ذلك اسماء مثل: معين الدين الجستي، وبهاء الدين زكريا الملتاني، وفريد كانج شكر، ونظام الدين أولياء، وفخر الدين العراقي، ومثل كثير غيرهم من اللآلئ الروحية في القرن الثالث عشر. وكذلك في مصر قد نشأت طرق صوفية عديدة، من البدوية حتى الشاذلية. وما تلك إلا أهم التيارات الصوفية في عصر قد أحلت فيه بالعالم الإسلامي كارثة كادت تقضي عليه، وخاصة في المناطق الوسطى والشرقية منه.

وربما كانت مهمة ابن عربي وأتباعه ضرورية، ليصوغوا لذلك الازدهار الصوفي المتشعب قالبا تصب فيه الأفكار الرئيسية للتصوف، مثل ترسيخ مصطلحاته وتبسيط علومه، حتى إن الصوفية الذين كانوا لا يقبلون نظريات ابن عربي قد اصبحوا ابتداء من القرن الرابع عشر فصاعدا متأثرين بمصطلحاته فاستخدموها دون حرج.

وهناك كتابان نظريان قد كان لهما دور كبير في انتشار فكر الشيخ الأكبر، ألا وهما «كولشن راز» للشبستري، وكتاب «الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي.

فقد كتب الشبستري الذي كان يعيش بالقرب من تبريز في حوالي عام ١٣٠٠ قصيدة فارسية تحت عنوان «كولشن راز» (حديقة أزهار السر) ردا على ثمانية عشر

سؤالا طرحها عليه صديق صوفي. وتلك القصيدة هي أيسر مدخل للفكر الصوفي من منظور ابن عربي؛ ومما تعالجه كذلك موضوع الإنسان الكامل، ودرجات التطور، والمصطلحات الصوفية. والشبستري يصف الجمال الإلهي المحجوب بحجاب كل ذرة، حيث إن «المطلق يتجرد للعين الإنسانية في وضوح تجردا يكون بسببه محجوبا»[١] - وهي فكرة ما أكثر ما عبر عنها الصوفية بأن شدة القرب تعمي البصر، كما أن النور المكشوف (أسود) لا يرى. والإنسان الكامل حسب تعريف الشبستري هو من يمشي الطريق مرتين: نزولا في عالم الشهود ثم صعودا إلى النور وإلى الوحدة الإلهية. وتلك الفكرة قد أصبحت فيما بعد محور تعاليم معظم الطرق الصوفية. وكان قد ابتكرها ابن عربي وتابعوه، إلا أنها لم تكن قد فصل لها بعد مصطلح يفهمه الصوفي العادي. وكان الصوفية يرون تلك الحركة بشكل عام في أربعين درجة، عشرين نزولا من العقل الأول إلى الأرض، ثم «قوس الصعود ذي العشرين درجة» صعودا إلى الإنسان الكامل. وتلك الأفكار المأخوذة من أفكار الأفلاطونية المحدثة قد أصبحت منتشرة في الجماعات الصوفية، لدرجة أن طريقة مثل البكتاشية التركية على قلة تهذيبها كانت تنشد فيما يسمى عندهم بأشعار «دورية» أناشيد «الطريق إلى الخارج» وأناشيد «الرجوع»[٢].

وقد ساعدت قصيدة الشبستري «كولشن راز» في نشر تلك الأفكار، خصوصا عندما كانت تقرأ مع تعليق اللهيجي المتميز الذي كتبه في النصف الثاني من القرن الخامس عشر. أما بالنسبة إلى جماعة دراويش نعمة الله فإن هذا الكتاب كان (وما زال) مرجعا تقليديا لكل الرجال والنساء (وهم يعلمونهم في مجموعات منفصلة) فيكونون تحت قيادتهم كطابور ثالث[٣]. وإن الكتاب قد أصبح بسبب

---

(١) Isuzu: The Paradox of Light and Sparkness, S. 297

(٢) (Birge 116)

(٣) Rice: The Persian Sufi S. 28

وللتعرف على نعمة الله درويشي قارن: R. Gramlich: Die Schiitischen Derwischenorden Persiens

وكذلك لمعرفة مؤسسيها قارن Jean Aubin: Materiaux pour la biographie de Shah Mimatullah Wali Kermani (1956). وقد نشر شيخ الطريقة الحالي الدكتور جواد نورباخش العديد من الأعمال عن الصوفية في السنوات الأخيرة، نشرها من مراكز الطريقة في لندن ونيويورك، وهي تطرح مداخل جيدة.

شهرته في الشرق له أهميته كذلك عند علماء الغرب، ومن ثم فإنه يعتبر من أوائل الكتب الصوفية التي ترجمت إلى لغات غربية، فقد ترجم إلى الألمانية عام ١٨٣٨، ترجمه هامر بورغشتال (وفشل في ترجمته مثل فشله في ترجمته لفريد الدين العطار)؛ وترجمه إلى الألمانية إ. هـ. وينفيلد .E. H. Whenfield وقد أوحى شكله ومضمونه إلى محمد إقبال شعره «كولشني راز جديد» (حديقة أزهار السر الجديدة) الذي نشر سنة ١٩٢٧؛ وهو هنا يسير على درب أسئلة الشبستري، ويقدم حله لمعضلة الإنسان الكامل (وهي من أهم أطروحاته الفكرية)، والله والقدر.

وعلى مستوى النظرية الصوفية بذل الجيلي (وهو من سلالة مؤسسي الطريقة القادرية، توفي بعد سنة ١٤٠٨) ما في وسعه لتنظيم أفكار ابن عربي، وإن كان يختلف عنه في بعض النقاط. وكتابه «الإنسان الكامل» قام نيكسون بتحليله تحليلا متقنا[١]. وهنا قد ناقش الجيلي في دراسة منيرة المستويات المختلفة للتجليات الإلهية وأنواع الوحي الإلهي - من مستوى الذات إلى مستوى الصفات، ومستوى الإعمال، ومستوى المشابهة، ومستوى الإدراك؛ وبذلك فإنه قد ميز الدرجات المختلفة التي قد يعايشها المريد على درب تطوره الروحي. فنورانية الأعمال تأتي بعدها نورانية الأسماء، ثم نورانية الصفات، وأخيرا تنتهي الخبرة إلى نورانية الذات التي لا يصلها إلا الإنسان الكامل.

فإن المصطلح الرئيسي للتصوف والإسلام بوجه عام - أي مصطلح «التوحيد» - يفهم في تلك النظريات بأنه «محو الجهل من جوهر وحدتنا الثابتة بوحدة الحقيقة الوحيدة»[٢]. إنها لم تعد إذن وحدة الإرادة، بل إنها رفع حجاب الجهل؛ وفي ذلك مخالفة بينة لموقف الصوفية الأُوَل، حتى وإن كان الجيلي يقر بأن الرب يبقى ربا والعبد عبدا.

غير أن الشوق إلى الإنسان الكامل المعبر عنه نظريا في كتابات ابن عربي والجيلي قد سبق مثل تلك النظريات في القدم[٣] - وذلك يبدو واضحا في التعظيم

---

(١) ما زال الفصل الثاني في كتاب نيكلسون (1921) Studies in Islamic Mysticism لا يُعلى عليه. وهناك عمل صغير عن الجيلي كتبه E. Bannerth بعنوان: Das Buch der vierzig Stufen von Abd al - Karim al - Gili (1956).

(٢) Schaya: La doctrine soufique de l'UnitE, S. 38

(٣) L. Massignon: L'homme parfait en Islam et son originalite eschatologique (1947)

للنبي. وأنا لا أستنكر على جلال الدين الرومي المعاصر الشاب لابن عربي أنه يكثر في شعره من الاقتباس من قصة Diagones الذي كان يبحث بفانوس عن الإنسان الحقيقي[1]. ولربما لم يذهب فكر الرومي إلى القوة الكونية التي تتجسد في قوة ذلك الإنسان المثالي، ولا إلى وجود علاقات ممكنة بين تلك الذات الإنسانية الكاملة وبين المصطلح الغنوصي للإنسان الأول. ومن يقرأ ملاحظاته فأولى به أن يتذكر بأن الصوفية كان الغالب عندهم أن ينظروا إلى البشر العاديين على أنهم «كالأنعام بل هم أضل»، أخذا من سورة الأعراف، آيه ١٧٨[2]، التي تفند من لا يبصرون ولا يسمعون آيات قوة الله ورحمته. ولا يستطيع أن يتمكن من رؤية الله من وراء تنوع الخلق إلا الرجل الحق.

إن بحث تلك النظريات قد أدى بشعراء الصوفية من الترك والفرس رابطين بين الشعور بالوحدة الشاملة والفخر بأنهم (حسب رأيهم) قد بلغوا درجة الإنسان الكامل. وأشعار مثل أشعار المغربي وآخرين من شعراء القرن الخامس عشر في إيران ـ تكشف عن تلك النزعة كشفا واضحاً ـ، تقول بأن الصوفي يشعر بأنه محيط بكل شيء، وبأن خبرته لا تقف عند حد الإدراك الكوني، بل تصل كذلك إلى الوحدة مع كل من عاش قبله، مع موسى وفرعون، مع يونس والحوت، مع الحلاج وقاضيه. وهذا هو الاتجاه العام لمعظم الشعر الصوفي في العصر الأخير سواء العلمي منه أو الشعبي. ومثل تلك الأقوال قد جعلت شراحها لا يرون فيها سوى مذهب وحدة وجود مفرط فيه.

وهنا قال الصوفية السنية بـ «كفر الطريقة»، وهي حال من السكر لا يعد الصوفي معها في وعي بأن هناك وجود لأي شيء آخر سوى الله، فيرى فيها كل شيء واحدا. ومع ذلك فإن تلك ليست آخر درجة يصلها. فإن التعريف الكلاسيكي للسكر الذي يسبق «الصحو الثاني» يبقى على صلاحيته، رغم أن معظم الصوفية الأوائل أصروا على البقاء في حالة السكر «الدنية».

أما الشعراء فسواء أفكروا في العواقب النظرية لتلك الأقوال أم لا فإن العالم بالنسبة لهم كان كله مليء بالله. وإن تعبير «هما أوست» (كل شيء هو) له وجود

---

(١) (المثنوي ٥: ٢٨٨٧ والديوان ٣٤١)

(٢) في المصحف آية ١٧٩

عند العطار، أي قبل ابن عربي[١]. وفي حوالي نهاية القرن الخامس عشر نادى الجامي قائلا:

الصديق والجار والصاحب ـ كل شيء هو

بثوب الفقراء، بالأرجوان كل شيء هو

أو

في عزلة الجمع، في وفرة الانفصال

والله كل شيء هو، والله كل شيء هو

والاعتقاد بأن الله قد يتجلي في كل شيء كان له على بعض الصوفية أعراض سيئة غريبة. فمنهم من كانت تأتيه حالات الوجد عند سماع صرير الريح، أو صوصوة العصافير[٢]. بل ومنهم من كان إذا سمع «ثغاء الغنم» أجاب «لبيك»[٣]؛ ومن كان يركض وراء البعير يرى فيه التجلي الإلهي، أو يمسك الحية حيث لا وجود لشيء سوى الله؛ غير أنه في تلك الحالة الأخيرة قد نصح الشيخ مريده بطريقة لبقة بألا يفعلها، حيث إن الحية هي تجلي الله من وراء حجاب الغضب، والمريد ما زال أضعف من أن يقترب من ذلك التجلي[٤].

والشعور بأن الله في كل مكان وأنه يكمن في كل شيء قد عبر عنه الجامي في كثير من أشعاره تعبيرا جميلا، ملخصا في ذلك شعور صوفية عصره، حيث قال:

ندعوك خمرا، ندعوك كأسا

نسميك حبا، نسميك فخا

ما في ألواح العالمين غير اسمك

فأي اسم ندعوك به

---

(١) (قارن: مصيبت نامه ٢٢٣)

(٢) (اللمع ٤٩٥)

(٣) (شرح شطحيات ٣٥٥)

(٤) (نفحات الأنس ٢٦١)

ثم يأتي دارا شيكوه بعد ذلك بمائتي عام فيضمن شعره الصوفي تلك الأفكار، عندما أراد أن يقول «بسم الله الرحمن الرحيم»، فحولها إلى:

باسم الذي لا اسم له

الذي إن ناديته ظهر لك

إن الشعور بالوحدة الجوهرية بين الله والإنسان على غرار ما استحدثه ابن عربي وتابعوه قد عبر عنه الشعراء في رموز متعددة: فطاب لهم أن يعبروا عن ذلك بالمحيط، وبالأمواج، وبالغثاء والقطرات التي تبدو متباينة في حين أنها نفس الماء، ويبدو أن النفري هو أول من استخدم رمزية «البحر الإلهي». وكان ابن عربي قد رأى الذات الإلهية في صورة محيط واسع أخضر تظهر منه أشكال عابرة مثل الموج، لترجع ثانية فتختفي في قاع غائر الأعماق. وتبعه الرومي في كثير من أشعاره التي تتحدث عن المحيط الإلهي:

فار البحر المائج

ومع كل لطمة موج

كانت تظهر صورة شخص

إن الصورة تلك كان لها وجود من قبل؛ فكل من كان يتأمل أوجه الشبه والاختلاف بين الله والعالم وأراد أن يعبر عن الوحدة المتأصلة والاختلاف العابر كان يستخدم صورة البحر التي هي كذلك من الناحية النفسية خير ما يعبر عن توق الفرد إلى الوحدة مع الكل والزوبان فيه. أما الشعر المتأخر فإنه مليء بتلك الصور. حتى إن من لا يقبلون مذهب «وحدة الوجود» من الشعراء قد استخدموا صورة البحر تلك، وإن كانت القطرة في عرفهم لا تذوب في البحر بل تتحول إلى درة ثمينة (حيث إن اللؤلؤ في تقاليد الشرق الشعبية يعبر عنه بالقطرات، وخاصة قطرات أمطار أبريل). واللؤلؤة تكتسب قيمتها من خلال رحلتها من البحر عبر السحاب، ثم رجوعها قطرات إلى وطنها متحولة إلى جوهرة ليس لها أن تحيا خارج البحر، ومع ذلك فإنها مختلفة عنه.

وإن كان الذين يسوون بين الذات الإلهية والحب الديناميكي قد سهل عليهم التوسع في تلك الصورة، فهم يتكلمون عن محيط الحب الذي ليس العلم العقلي منه سوى شاطئه الجاف. والبحر يعج بحيوانات خطيرة وتماسيح وأسماك قرش

تهدد الروح المحبة؛ أو إن البحر نفسه محتواه نار ملتهبة[١]. إن عظمة الله وقوته تتجليان في ذلك البحر كما يتجلي فيه جماله تعالى.

لقد صارت من المحيط وقطرات الماء رموز جيدة للعلاقة بين روح الفرد وروح الله. ثم إنه هناك صورة قد استخدمت لشرح التناقض المعقد في شأن الوحدة والتعدد، هي صورة قطع الزجاج التي هي من مادة واحدة، غير أنها مختلفة الأشكال والألوان[٢]؛ وقطع الشطرنج المصنوعة من نفس الخشب لينافس بعضها بعضا (وكان الفلاسفة الطاويون يشبهون الفلسفة الطاوية بكتلة الخشب الخام) تبدو رمزا مناسبا لوحدة الوجود كما كان يراه أحد الصوفية المالويين في القرن السادس عشر. إلا أنه قبله بزمن طويل قد استخدمت في إيران صورة تشبه الله بلاعب شطرنج كبير يحرك قطعه بطريقة غير جلية تحريكا قد يجعل العسكري ملكا ـ صورة ليست بمستغربة على حضارة تمثل فيها لعبة الشطرنج دورا هاما منذ زمن بعيد.

وصورة الشطرنج والنرد (وهو نوع من اللعب يسمى آخر وضع فيه «ششدرا» (ستة أبواب)، واستخدمه الصوفية في الكناية عمن لا يزالون حبساء العالم المخلوق بين جدرانه الست) صورة قد أفسحت المجال للتمايز بين المرشدين وقطع الشطرنج. وذلك التمايز يغلب وجوده في شعر الجامي؛ فإنه لم يستطع أن ينكر انتمائه إلى الطريقة النقشبندية رغم أنه كان من أكبر المعجبين بابن عربي. ولذلك يقول الجامي مستنتجا.

نحن وأنت منفصلان

إلا أننا نحتاجك، أما أنت فلا حاجة لك إلينا

هذا كلام تلميذ مباشر لابن عربي يتحدث عن التعلق المتبادل بين الله والإنسان. فإن «المقيد بقيد الأشكال المخلوقة بحاجة إلى المطلق، أما المطلق فإنه مستقل عن النسبي». ورغم اختلاف الجامي الهام هذا عن ابن عربي إلا أنه كان

---

(١) (المثنوي ١: ٢٢٢)

(٢) (اشترنامه ١٣٧)

كثيرا ما يسبح بالوحدة الشاملة. والشعراء الذين كانوا لا يكادون يفهمون دقائق الاختلافات المهمة ظلوا يتغنون بالوحدة التي تتخلل كل شيء من وراء مختلف الأشكال، وحدة فيها المحب والحبيب والحب واحد، حتى أصبح لا معنى مع ذلك لانفصال أو وحدة.

وقال السنائي في صدر «حديقته» مخاطبا الله:

الكفر والإيمان كلاهما يسلكان طريقك

ويقولان «هو وحده لا شريك له»[١]

معبرا بذلك عن وجهة نظر تقول بأن

الفضيلة المقصود بها عمل الرجل الحر

سواء أكان مرتبطا بالمسجد أم بالكنيسة[٢]

وهذا الرأي قد لاقى مع مرور الوقت قبولا لدى الصوفية عامة. فإنه كلما كان يزداد علمهم بالله (أو كلما كانوا يعتقدون أن علمهم بالله قد ازداد) كلما كان يقل تسرعهم في الحكم ويفهمون «أن السبل إلى الله متعددة تعدد أنفاس الإنسان». كانوا يعلمون أن أحدا قد دخل بحر الحب المسجور ليس بإمكانه أن يفرق بين الإيمان والكفر[٣]. وعلى الرغم من ذلك كانوا يستمسكون بدينهم استمساكا حرفيا كآخر وحي شامل للحكمة الإلهية، وحتى وإن كان بعضهم قد كانوا يؤولون بعض طقوس الإسلام إلا أنهم لم يكونوا يلغونها. ورغم أن الصوفية وخاصة مذهب وحدة الوجود قد أدت إلى محو الحدود بين الطقوس الدينية، إلا أنه سرعان ما تجمدت الصور التي كانوا يتغنون فيها بالشيخ والبراهمي، والكعبة ومعبد الأصنام، كظواهر مختلفة لحقيقة واحدة، وليس لأحد أن يتوسع في نتائجها أكثر من كونها أغراض شعر كثر استخدامها. وتلك الصور تعبر عن أفضلية الحب على الشريعة، والروحية على الحرفية، غير أنها قد استخدمها من الشعراء ألصقهم تمسكا بالشريعة، ليتبلوا بها أشعارهم. ولذلك فإنه يجب التفريق بين لغة الشعر وبين الأنظمة الغيبية تفريقا متقنا.

---

(١) (حديقة الحقيقة ٦٠)

(٢) (ديوان السنائي ١٠٦٧)

(٣) (منطق الطير ٢٢٢)

الوردة والبلبل: شعر التصوف الفارسي والتركي

الوردة الخالدة

إن السؤال عما إذا كان الشعر الفارسي من المفروض أن يفهم باعتباره أدب صوفي أم باعتباره أدب غزلي كان من إحدى القضايا التي ارتبطت مناقشتها بهذا الأدب الشعري[1].

والمدافعون عن المعنى الصوفي الصادق في غزليات حافظ متأكدون من موقفهم، مثلهم في ذلك مثل أولئك الذين لا يجدون في شعره سوى حب شبقي أو سكر دنيوي يتجلى في «بنت النبيذ»، أو أنه بحث خالص عن اللذة. إلا أن كلا الزعمين بعيدان كل البعد عن الحقيقة.

ومن المعروف في الشعر الفارسي أنه يعمد إلى بعض الأفكار الدينية التي تعتبر من أسس الشريعة الإسلامية وإلى صور محددة في القرآن والسنة النبوية، بل وإلى جمل كاملة من الكتاب العزيز أو إلى حديث بكامل نصه، فيتخذ منها رموزا ذات صبغة جمالية خالصة. وبهذا يفتح الشعر إمكانيات لا حدود لها لعملية ربط جديدة بين الصور الأرضية والسماوية، وبين الأفكار الدينية والدنيوية. والشاعر

---

(١) تحتوي كل قصيدة في الأدب الفارسي والتركي والباكستاني على معلومات عن الشعر الصوفي. وتوجد إحاطة شاملة محتوية على فهرس مفصل للمراجع في .(1984) A. Schimmel: Stern und Blume كما أن كتاب H. Ethe: Neupersische Literatur (1901) مهم من الناحية التاريخية؛ كما توجد ترجمات دقيقة في كتاب E. G. Brwne: A Literary History of Persia وخصوصا في المجلد الثاني والثالث. وكتاب A. Bausanis: Storia della letteratura Persiana (1958) وكتابه Persia Religiosâ وكذلك كتابه Storia della lettenatura dell' Pakistan تعتبر كتب بها تحليلات رائعة، ويعتبر كتاب E. J. W. Gibb: History of Ottoman Poetry (1901 - 1909) وبالأخص الجزء الأول منه، يعتبر هذا الكتاب مقدمة جديرة بالذكر للاطلاع على العالم الرمزي والتقاليد الخاصة بالشعر العثماني الكلاسيكي التي تنطبق إلى حد ما على الشعر الفارسي والأردي.

الموهوب قد يصل إلى الجمع التام بين كلا المستويين، فيمنح أكثر القصائد التصاق بالدنيا نغمة دينية قوية. والقارئ الغربي ربما يصدم من الاستخدام الدنيوي لبعض الألفاظ القرآنية. ولا يوجد أي بيت في أشعار أساتذة الشعر الفارسي والتركي والأردي لا تنعكس فيه بشكل أو بآخر الخلفية الدينية للحضارة الإسلامية؛ وذلك يمكن مقارنته بأحواض المياة في صحون المساجد حيث تنعكس فيها عظمة البناء الشامخ بطريقة خفية، فتزداد صورة البناء بهاءً بفعل التأثيرات العجيبة لتموج المياه الهادئ وللخضرة النابعة من المياة الضحلة.

ولهذا يبدو من غير المجدي أن نبحث عن تفسير صوفي خالص أو عن تفسير دنيوي بحت لقصائد حافظ والجامي والعراقي؛ فازدواج معانيها مقصود. وتجولها بين كلا المعنيين باق بالتأكيد (وربما يضاف إليها فهم ثالث)، كما أن ظاهر الكلمة وعطرها يمكن أن يتغير في كل لحظة، يتشابه في ذلك بالضبط مع لون البلاط الذي يتغير طبقا لساعات النهار في أي مسجد فارسي. ولا يستطيع المرء أن يستنتج نظاما صوفيا من الشعر الفارسي أو التركي أو أن يعتبره تعبيرا عن تجارب يمكن أن تفهم على ما هي عليه. إلا أن هذا التلون في الشعر الفارسي سبب كثيرا من سوء الفهم في الغرب، فلا يمكن لأي ترجمة أن تعبر عن ذلك النسيج الوهاج المتشابك من الرموز التي تكمن خلف كل كلمة في بيت شعر أو شطر بيت. وما فهم روح ذلك الشعر فهما صحيحا سوى ريكرت، حيث قال:

عندما يبدو حافظ متحدثا عما لا يدرك

يتحدث عما يدرك

أم هل أنه يتحدث عما لا يدرك

عندما يبدو متحدثا عما يدرك؟

إن سره لا يُدرك

لأن مدركه لا يدرك.

ولم يكن للشعر الفارسي أن يكتسب بريقه الخاص لو لم تكن نظريات التصوف هي التي كونت خلفيته التي استند عليها، والإشكال بين التفسيرات الدينية والدنيوية للحياة قد جاء حله في أشعار كبار المشايخ في اندماجية تامة بين التركيبات العقلية والروحية والإدراكية. والشاعر الذي كان يقابل في خبرة حبه

أسمى أنواع الجمال كان باستطاعته أن يبدع أعمالا فنية ينعكس بريقها في شذرات منثورة وهاجة قد تنبئ في جملتها بفكرة منبع نور الجمال الوهاج.

وكما يقول الشاعر الأردي مير في نهاية القرن الثمن عشر فإن:

الوردة والمرآه والشمس والقمر ـ ماذا تكون؟

أينما نولي، لا نجد سوى وجهك

وما هذا إلا شاهد واحد من مئات الشعراء الذين أدركوا كمال خبرة الحب تلك التي يعجز القول عنها، فحاولوا أن يعبروا عنها بصورة الورود والبلابل.

إن ظاهرة الحب الصوفي التي تكمن خلف هذا التطور من أجمل جوانب الصوفية؛ فهناك شيء مطلق غيبي جُعل هدفا لكل فكرة وكل إحساس لدرجة أن الحب يحتل أولوية مطلقة في نفس المحب وروحه. وحياة الروح يجري تركيزها وصقلها حتى تصبح فنا قائما بذاته، والتعبير عن ذلك الشعور الصعب بل والعصي على التعبير أصلا هو موضوع بعض أجمل الكتب التي كتبت عن الحب بالفارسية. إن هذا الحب الرقيق العميق كان يجد ضالته في إنسان يبدو أنه تنعكس فيه العظمة والبهاء النوراني للجمال الإلهي، وانطلاقا من هذا الموقف تطور ذلك الشعر الفارسي الهجين بين الصوفي والغزلي.

وتبدو تلك التأملات بعيدة عن شعر الحب الصوفي كما قرضه الصوفية الأوائل الذين ما كانوا سيسمحون بإدخال وسيط بشري في مشاعر الحب، فهم قد كانوا على علم بأن ربط أي عنصر بشري بالحب ربما يؤدي إلى نتائج يسود فيها الطعن وتهدد بتدنيس طهارة ذلك الشعور[١]، لأنه من المعروف أن مجتمع الغلمان «المُرد» كان يمثل خطرا كبيرا على الصوفية؛ ففي مجتمع أُقصي فيه العنصر النسائي من الحياة العامة إلى حد كبير كان الإعجاب يوجه إلى الغلمان ـ من المريدين أو من غيرهم. والكتب مليئة بقصص حب من ذلك النوع منذ العصر العباسي. فالغلام ذو الأربعة عشر ربيعا «المضئ كالبدر» أصبح نموذجا للجمال البشري، وكان يمتدح كثيرا في الشعر الفارسي والتركي. والحقيقة بعدم تمكن كثير من الصوفية من إلجام مشاعرهم تتضح من بعض الشكاوى من تلك الاتجاهات في جنوب أفريقيا.

---

(١) (شرح شطحيات ٣٤٧)

وقد رأى الخراز في منامه - في أواخر القرن التاسع (!) - كيف يفتخر الشيخ سعيدا لأنه وجد فخا واحدا على الأقل لاصطياد الصوفية، وذلك الفخ هو «حبه للغلمان المرد»[1]. وهذا الإحساس بالخطر لا نجده عند الخراز فقط؛ فالهجويري خصص لتجربة «النظر إلى المرد» بابا مهما:

> النظر إلى الغلمان والاتصال بهم من الممارسات المحرمة، ومن يستحل ذلك فهو كافر. والأحاديث التي تتحدث عن ذلك هي أحاديث موضوعة وحمقاء، وقد رأيت من الجهلاء من يتهم الصوفية بهذا الفعل ويتقزز منهم. وقد وجدت أن البعض قد جعل من ذلك قاعدة دينية. وقد شهد كل مشايخ الصوفية بقبح تلك الممارسات التي تركها الحلوليون - لعنهم الله - شيئ يستقبحه الله تعالى ويستقبحه الصوفيون الحقيقيون[2].

والأحاديث التي يشير الهجويري إليها هنا تقول أن محمدا رأى ربه في «أحسن صورة»، كما رأى جبريل في صورة دحية الكلبي، وهو شاب ذو شكل حسن من مكة. وهناك حديث آخر بأن هناك ثلاثة أشياء محببة إلى النظر - وهي الخضرة والماء والوجه الحسن - وهو لا يتخطى حدود الإعجاب العادي جدا بالجمال. إلا أن الحديث المعروف الذي يقول فيه محمد «رأيت ربي في صورة شاب عليه تاج (مائل)»[3] كان في دوائر أهل السنة - عن حق - مشكوكا في صحته. وبالرغم من ذلك كان هذا الحديث هو ما خلب لب الشعراء الفارسيين، ونجد تعبير «خج كلاه» (ذو القلنسوة المائلة) في الوصف الشعري للحبيب أو في مخاطبة العطار له[4]، كما أنه تعبير عادي جدا لدى الشعراء المتأخرين في إيران والهند. وأصبح «النظر» بعد ذلك أحد أهم المواضيع في خبرة الحب الصوفية. والصوفي الغارق تماما في حبه لا يرى في حبيبه البشري إلا التجلي التام للجمال الإلهي الذي هو بعيد عن الحبيب البشري بعد الله نفسه عنه. ويقول نَمِيْسودَرَاز:

---

(١) (الرسالة القشيرية ٩)

(٢) (كشف المحجوب ٥٤٩)

(٣) الرواية المشهورة من حديث ابن عباس هي: «رأيت ربي عز وجل في حلة خضراء في صورة شاب عليه تاج يلمع منه البصر» (المترجم).

(٤) (ديوان العطار ٢٦)

تنظر إلى الجميل فترى هيئته وشكله

وأنا لا أرى سوى إبداع الخالق وجماله[١].

ورغم أن الله لا يشبهه شيء وليس له «مثل»، إلا أن له «مثال» في هذا العالم، كما يقول لهيجي في شرحة المتداول كثيرا لكتاب گولشانِ راز للشبستري[٢].

إن كلمة «شاهد» كانت تستخدم للتعبير عن وجه الحبيب لأنه الشاهد الحقيقي على الجمال الإلهي[٣]، فكان الصوفي يستطيع أن يبدل النظر إلى المحبوب أو التودد إليه عن بعد إلى نسك ديني حقيقي، كما أن مراقبة وجهه كانت تعتبر عبادة لله. فأينما يشع الجمال ينشأ الحب، فالحب والجمال مرتبطان ببعضهما، وهناك كثير من الروائيين الفارسيين والأترك والأرديين يسيرون على نهج القصة الخالدة «حسن وعشق»، وكما عبر بعد ذلك أحد الشعراء الهندوفارسيين قائلا :

أينما وجد تمثال

فهناك قد خلق براهمان[٤].

وذلك أن الحبيب كان يطلق عليه غالبا في الشعر الفارسي مسمى Idol، أي «تمثال أو مثال»، وهو جدير بالتبجيل لأنه صورة معنوية للإله الذي يبقى محجوبا بعظمة قوة نوره. وليس للجمال معنى إذا لم يكن هناك حب يتأمله ـ وهنا يمكن أن نتذكر مصطلح الكنز المخفي الذي أراد أن يُعرف، فكنز الجمال (لأن «الله جميل يحب الجمال») يتجلى لإيقاظ الحب في قلب البشر.

وقد رأى مشايخ تصوف الحب الكبار ـ مثل أحمد الغزالي وجلال الدين الرومي وفخر الدين العراقي ـ رأوا أن هذا الحب الدنيوي بمثابة خبرة تربوية وطاعة، لله لأن المحبوب البشري لا بد أن يطاع مثل الله. و«إذا تربت الروح بالحب البشري

---

(١) غيسودراز: أنيس العشاق، ص ٦٧.

(٢) (Corbin 178)

(٣) (Ritter 549)

(٤) (أرمغان باك ٢٥٨)

وثبتت في أعمق أسرار الحب وإذا طهر القلب بنار الحب من وساوسه الشيطانية الدنيئة فسوف تصبح «النفس الأمارة بالسوء» نفسا مطمئنة بفضل ضربات غضب الحب الشديد»[١]، كما يقول البقلي في كتابه عن الحب. ويشبّه الرومي الحب الدنيوي «بسيف من خشب يعطيه البطل لطفله»[٢] ليتعلم به مهارات القتال.

ولا يمكن تصور المحب والحبيب بدون بعضهما بعضا ـ فتصرفات الحبيب بأكملها هي نياز (أي رجاء وتوسل)، بينما تصرفات المحبوب «ناز» (أي: دلال). ووجه هذا التضاد يكمن في وحدة الحب. وعلى الرغم من أن الجمال له تصور ثابت إلا أن معناه لا يكتمل إلا بوجود الإعجاب والحب، كما أن المحبوب يحتاج من أجل كماله إلى محب. وحكاية محمود وأياز هي تعبير صادق لهذا النوع من الحب، كما أنها تبين في نفس الوقت كيف أن شعراء إيران استخدموا وقائع تاريخية للإشارة إلى حقيقة خالدة[٣]. فمحمود الغزنوي ـ سلطان أفغانستان المحارب (ت ١٠٣٠) والمعروف في التاريخ السياسي بفاتح شمال غرب الهند ـ أصبح في التراث الأدبي نموذجا للمحب بسبب ميله إلى مملوكه أياز. وقد أدى خضوع الضابط التركي أياز الذي لم يبذله سوى لمحمود إلى حب السلطان التام الذي تحول بدوره في شكل عجيب إلى «مملوك مملوكه». وأياز هو رمز الروح المحبة. وقد مر ذات يوم طائر الهما فوق جيش محمود فسارع كل واحد لإصابة شيء من ظله الذي يهب الملك كما ورد في التراث الفارسي، إلا أياز الذي ذهب يستظل بظل محمود[٤]؛ فعنده يوجد ملكه الحقيقي. وهو يشبه في ذلك المؤمن الذي لا يبحث عن العزة والقوة عند أي مخلوق بل عند ربه المحبوب والغني غنى أزليا[٥].

---

(١) (أخبار العاشقين ٢٠٣)

(٢) (الديوان ٢٧)

(٣) قارن: G. Spies: MahmUd von Ghazna bei Farid ud'din Attar (1959)
وهناك كثير من ملاحم القرن الخامس عشر خصصت لهذا الموضوع.

(٤) (مصيبت نامه ١٧٦)

(٥) وتعتبر قصة «شاه وكادا» لهلالي مثال آخر من هذا الحب والتي ترجمها هـ. إيتيه H. Ethe بعنوان: Konig und Derwisch عام ١٨٧٠. إلا أن الحاكم المغولي بابور وجد أن هذه الملحمة غير أخلاقية وهاجمها في مذكراته. وهناك تعبير آخر عن الخضوع الصوفي في ملحمة عريفي الصغيرة بعنوان «كو وجوكان» أي (الكرة وعصا البولو) التي نشره وترجمها ر. س. غرينشيلدس R. S. Greenschields سنة ١٩٣٢.

والنموذج الثاني للحب الصوفي هو نموذج المجنون ـ بطل الحكاية العربية القديمة ـ الذي فقد عقله من حبه لليلى، تلك المرأة التي لم تكن ذات جمال خاص، كانت بالنسبة له تعني منتهى كل الجمال، وكانت ـ كما يفسر الصوفيون ذلك ـ تجليا لجمال الله كما تراه عين الحب. وقد كان هذا هو عالم المعاناة الروحية الشديدة الذي نشأ الشعر الفارسي فيه. وعندما يرى روزبهان البقلي أن حب الإنسان هو سلم للوصول إلى حب الرحمن[1] فإنه يشير إلى المقولة العربية القديمة بأن المجاز قنطرة للوصول إلى الحقيقة. ولذلك يسمى الحب الدنيوي في التراث الفارسي بـ «الحب المجازي»، ويلخص الجامي تلك الفكرة كما يلي: «إن المحب الذي يرى في كثير من الأرواح آثار الحب الإلهي ويستخلص من كل روح ما قبلته في الدنيا فإنه يصعد على درجات سلم الأرواح المخلوقة إلى أعلى مراتب الحسن والحب والمعرفة الإلهية»[2].

وجلال الدين الرومي كان بلا شك أعظم مشايخ الحب والمعاناة بأسمى معانيهما، وسوف نتناول أعماله فيما بعد. فقد كان الحب عنده وعند كثير من سلفه وخلفه قوة تسكن في كل شيء وتؤثر في كل شيء وتوحد كل شيء. وقد عبر ابن سينا عن تلك الأفكار في كتابه «رسالة في العشق»، كما تغنى شعراء من أمثال الشاعر الرومانسي نظامي بالقوة المغناطيسية لهذا الحب، فقال:

لو لم يكن للمغنطيس حب أكان بإمكانه

جذب الحديد بمثل ذلك الشوق؟

ولولا الحب ما بحث القش عن الكهرمان.

وفي الأغنية الكبيرة في خسرو شيرين التي منها تلك السطور يدعي نظامي أنه «ليس للسماء محراب غير الحب».

وقد ركز الرومي أيضاً على دور هذا الحب الكوني ـ فالحب عنده يشبه بحرا

---

(١) (أخبار العاشقين)

(٢) تعود أحسن مقدمة في ذلك إلى هـ. ريتر:

H. Ritter: Arabische und persische Schriften uber die Profane und die mystische Liebe (1933)

انظر أيضا: R. A. Nicholson: The Mystics of Islam, S. 110

ليست السموات فيه إلا غثاء يتحرك مثل حركة زليخة في حبها ليوسف. وحركة الأكوان هي نتيجة لحركة موجة الحب، ولو لم يكن هناك حب لتجمد العالم[١].

لو لم تكن السماء في حب لما كان في جوفها صفاء،

ولو لم تكن الشمس في حب ما كان لجمالها ضياء،

ولو لم تكن الأرض والجبال محبة لما نبت من جوفها الكلأ[٢].

فالسماء والأجواء تدور بإرادة المحبين وليس بإرادة الخباز أو الحداد أو العالم أو الصيدلي[٣].

إن الرومي يبرز ديناميكية الحب أكثر من أي شاعر آخر ـ فالحب يجعل المحيط يغلي مثل القِدر[٤]، كما يكرر الرومي دائما، والحب أيضاً هو القوة التي تبدل كل شيء إلى الأحسن بتنقيته وإحيائه:

بالحب صار المر حلوا عذبا

بالحب صار النحاس خالصا ذهبا

بالحب صار العكر صافيا ورائقا

بالحب صار العذاب طبا

الحب يحي من في الأموات قد عُدًّا

بالحب يصبح الملك مملوكا عبدا[٥]

فالحب يحول الميتة إلى خبز، والخبز إلى روح والنفس الفانية إلى نفس خالدة[٦]. والحب سم إلا أنه:

لم أر شرابا أحلى من هذا السم

ولم أر صحة أجمل من هذا السقم[٧].

---

(١) (المثنوي ٥: ٣٨٥٤ ـ ٥٨)

(٢) (الديوان ٢٦٧٤)

(٣) (الديوان ١١٥٨)

(٤) (المثنوي ٥: ٢٧٣٥)

(٥) (المثنوي ٢: ١٥٢٩ ـ ٣١)

(٦) (المثنوي ١: ٢٠١٤)

(٧) (المثنوي ٦: ٤٥٩٩)

والحب نار تحرق كل شيء ـ وأول ما تحرق هو مقام الصبر:

ليلة ولد الحب مات صبري[١]

والمحب المسكين لا حول له بين يدي الحب

كقطة في زكيبة، تصعد فسرعان ما تسقط[٢]

ويرى الصوفية الحب مثل «اللهب الذي يحرق كل شيء سوى المحبوب»[٣]، وهم في ذلك سكارى من الحب الذي يبين جمال الله وجلاله ـ لأنه في نفس الوقت ساحر ومرعب وقاتل ومسبب للعمى. وذلك التعريف الكلاسيكي للحب الذي يثبت التوحيد الصادق ويمحو كل ما سوى الله قد عبروا عنه هنا بلغة شعرية، فتناوله كل الشعراء تقريبا، سواء من كانوا يكتبون بالفارسية أو بالتركية أو بالأردية. ورمزية النار السائدة في أعمال شاعر من شعراء القرن التاسع عشر مثل الشاعر غالب ترجع جذورها إلى مصطلح ذلك الحب المطلق.

إن الأعمال الرائعة لبعض المتصوفين الفارسيين في أوائل العصور الوسطى لا يمكن استيعابها إلا من خلال هذه الخبرة الصوفية، وقد أصبح ثلاثة منهم مشهورين شهرة خاصة بسبب نظرياتهم في الحب وتفسيراتهم المعقولة للأحوال الصوفية، وهم أحمد الغزالي (ت ١١٢٦) وتلميذه عين القضاة الهمذاني (أعدم في عام ١١٣١) وروزبهان البقلي (ت ١٢٠٩).

ومما لا شك فيه أن أبا حامد الغزالي ـ محيي علوم الدين ـ كان يخاطب عامة المسلمين، كما كان ممثلا للموقف الصوفي المعتدل إلى حد كبير في المجتمع الإسلامي في أواخر العصور الوسطى؛ غير أنه لم يقترب من مستوى أخيه الأصغر أحمد، لا في عمق خبرته ولا في جمال لغته. وقد قيل بالفعل إن «المفكر الإسلامي» أبا حامد قد اعترف بتفوق أخيه في طريق الحب. وقد كان أحمد الغزالي خطيبا بارعا ومرشدا للأرواح ماهراً، له عدد من المريدين الذين حملوا تعاليمه من بعده، وقد أصبح عدد من خلفاءه شخصيات هامة في الطرق الصوفية. بيد أن

---

(١) (المثنوي ٦: ٤١٦١)

(٢) (المثنوي ٦: ٩٠٨)

(٣) (نفحات الأنس ٤٠٨)

السنيين لم يحبوه، وقد صدموا فيه بسبب إعذاره للشيطان وكذلك لنظرياته في الحب، حتى إن أحد أصحابه الصوفية لم يجد إلا أن يصفه بأنه «أحد معجزات الله في الكذب»، وبأنه «يطلب بخطبه عرضا من الدنيا»[١].

وقد ألف أحمد عددا من الكتابات الصوفية، من بينها أيضاً ما كتب عن مشكلة السماع، وحتى لو لم يكن قد كتب إلا مخطوطه الفارسي «سوانح» لكان يكفي اعتباره أحد أعظم الصوفية في العالم الإسلامي. ففي هذه المقالات الصغيرة التي تتخلل نسيجها أبيات شعرية نتعرف عليه بكونه أستاذ الحب العذري الذي يضع وردة بينه وبين المحبوب الجميل فينظر إلى الوردة مرة ثم ينظر إلى المحبوب أخرى. وقد كتب كتاب السوانح بأسلوب يبدو للناظر بسيط ولا عجب فيه، ولكن اللغة وصلت فيه لدرجة عالية من التهذيب، كما أن الكلمات والجمل من الرقة لدرجة يحكم معها بالفشل على كل محاولة لترجمتها إلى أي لغة عالمية مع الاحتفاظ بعطرها في نفس الوقت[٢]. ويتحدث مؤلف الكتاب عن سر العلاقة المتبادلة بين المحب والمحبوب اللذين يعتبران مرآة لبعضهما بعضا، فيذوبان في مشاهدة متبادلة، بحيث يصبح الواحد هو «الآخر أكثر من الآخر»، ويمس أحمد في ذلك سر المعاناة في الحب، والأمل في اليأس، والنعمة التي لا يمكن تفسيرها. والموضوع الأزلي للتأثير المتبادل بين الحب والجمال يمثل الخيط المستمر بين النغمات الرقيقة لهذا الكتيب الذي لا بد أن يقرأه المرء بصوت عال حتى يستمتع بإيقاعه العذب. كما أن كلماته عن المحبين والمحبوبين وعن الحب لا بد من تفكرها ومعايشتها دوما؛ فكل مرة تكشف تلك الكلمات عاملا جديدا كما لو كان حجابا قد كشف للفهم ثم وضع غيره بلون مختلف.

وقد كان في السلسلة الروحية لأحمد الغزالي من روى عنه من الصوفية في حديث قدسي بأنه سأل الله عن سبب الخلق، فأجابه: «سبب خلقي لك أن أرى نظري في مرآة وجهك ومحبتي في قلبك»[٣].

---

(١) Merlin S. Swartz, Ibn al - Jauzi's kitab al-qussas, S. 221

(٢) Aphorismen uber die Liebe، كتاب نشره هـ. ريتر (١٩٤٢)، ونشره بالألمانية لـ ر. غراملیش (١٩٧٦) وغ. فيندت .G. Wendt (1978)

(٣) (نفحات الأنس ٣٧٠)

وقد كانت السوانح مصدر وحي لعمل من أعمال عين القضاة الهمذاني أحد أحب تلامذة أحمد الغزالي إليه، وهو كتاب «التمهيدات». وهذا الكتاب رغم لغته المنتقاة بعناية فائقة يعتبر أسهل في الفهم من كتاب السوانح، كما أنه كان ينتهج نهجه كثيرا. فموهبة عين القضاة التي تمثلت في مقدرته على التعبير عن أعمق الأفكار وأكثرها جدية في لغة شعرية كانت أكبر من موهبة شيخه. ولذلك كان كتاب التمهيدات مما يكثر قراءته في العالم الإسلامي؛ فقد أصبح أحد أحب الكتب لدى الصوفية الجستيين في دلهي في أواخر القرن الثالث عشر، كما أن شيخ الجستية غيسودراز كتب شرحا له في حوالي سنة ١٤٠٠، وكذلك ترجم الكتاب «مران حسين شاة» (ت ١٦٦٩) ـ أحد صوفية بيجابور ـ إلى لغة الدخني الأردية والتي تطورت لتصبح بعد ذلك بقليل وسيلة تعبير أدبية.

ومثل شيخه كان عين القضاة مفتونا بالعشق الإلهي المتأجج. ويقول عنه الجامي: «قليلون فقط هم من قدموا الكشوفات والشروحات لموضوعات صعبة مثله، وقد كانت معجزات كالإماتة والإحياء واضحة في شخصه»[١]؛ وقد سجن الشاب الموهوب في بغداد بدعوى الهرطقة وأعدم في زهرة شبابه في عام ١١٣١. ويبين دفاعه المكتوب بالعربية مثل بعض أعماله الأخرى أنه لم يكن أبدا يقصد الهرطقات التي زعم المتشددون السنيون أنهم وجدوها في تفسيره الشخصي للتصوف، بل كان يشعر بأنه على وفاق تام مع ثوابت الإسلام. ويخمن البعض أن موته المبكر حدث بسبب الحسد أو بسبب الثأر الشخصي[٢]. والاسم الثالث في سلسلة شعراء الحب الكبار في إيران هو اسم روزبهان البقلي الذي توفي في شيخوخة متأخرة في عام ١٢٠٩ في بلدة شيراز.

شيخ شيراز، الشيخ روزبهان،

وحيد الدنيا أمانة وطهارة

كان ختم الأولياء أجمعا

---

(١) (نفحات الأنس ٤١٤ ـ ١٥)

(٢) ترجم كلمته الدفاعية أز ج. أربري في .A Sufi Martyr (1969) قارن أيضاً مناقشة فرتس ماير لهذا الموضوع في مجلة Der Islam، عدد ٤٩، عام (١٩٧٢).

كان عالم الروح وللعالم روحا

أمير المحبين هو أهل المعرفة

وإمام كل من بلغ الغاية...

هكذا يصفه العراقي، أحد أعظم المحبين في تاريخ التصوف[١].

ولا تعد أغمال روزبهان العديدة مصدرا هاما لنظريات الحب الصوفي فقط، فكتابه «شرح الشطحيات» يقدم لنا المفتاح لفهم الأقوال المتناقضة للصوفية الأوائل. فهذه الشطحات التي كانت بمثابة حجر في وجه أهل السنة، بل وحتى في وجه المعتدلين من الصوفية، لم يمكن تفسيرها تفسيرا عقليا في كثير من الحالات. ولا يستطيع المرء أن يفهمها إلا إذا وصل إلى نفس الحالة التي كان عليها الصوفي الذي قالها. وكان مبتغى البقلي الأساسي هو كتابات الحلاج وأقواله، ولذلك فإن شرحه لا غنى عنه لفهم الحلاج. وتفسيرات روزبهان للحلاج في هذا المجال هي بلا شك صحيحة، لأن صوفية شيراز كانوا في الغالب من أنصار صوفي بغداد الشهيد، فقد كان ابن الخفيف الشيرازي (ت ٩٨٢) من القلائل المعجبين بالحلاج، وبقي مخلصا له حتى الممات، وقد كان روزبهان يعتبر نفسه من هذه السلسلة[٢].

وروزبهان يشتكي مفتونا بالحبْ والشوق ذهاب عظمة التصوف، وهو يستحلف مختلف قوى الكون وينادي معددا مشايخ التصوف إلى أن يصل إلى مدح النبي أحمد الهاشمي الذي تعود إليه كل سلسلة صوفية.

أيها الزمن الآتب بالأحزان، أين صيحة الشبلي، أين نداء الحصري؟

يا عصر الدنيا، أين حداء أبو الحسن النورسي؟ أين آهات أبي حمزة الصوفي؟

يا ظل السماء، أين زمان ذي النون، وشهقات سمنون وشكايات بهلول؟

يا بساط الأرض، أين جَلَد الجنيد ورقص رويم؟

---

(١) Iraqi, The Song of the Lovers ترجمة ونشر ا.ج. أربري، نص ص ٨٨.

(٢) هنري كوربن: أعمال روزبهان، وقد كتب عن سيرته ل. ماسنيون في كتابه: La vie et les æuvres de Ruzbihan Baqli (1953). وهناك تحليل جيد لمشكلة الشطحات التي تناولها روزبهان، يوجد في كتاب كارل إرنست: Carl Ernst: Words of Ecstasy in Sufism (1985)

أيها الماء الأخضر الصافي، أين نغمات صبوحي وتصفيقة أبي عمر الزجاجي ورقصة أبي الحسين السرواني؟

يا نور الشمس، أين نفس القطاني وسكر نصرآبادي؟

يا أجواء زحل أين مملكة توحيد أبي يزيد البسطامي؟

يا هلال السماء، أين حركة الواسطي ولطافة ابن الحسين الرازي؟

يا قطرات السحاب في الهواء، أين تغير لون جعفر الحداد؟

يا لون زحل، يا فضيحة الزهرة، يا حرف الذكاء، أين سكب دماء حسين بن منصور في صرخته «أنا الحق»؟

أين تهادي العالم الفز في القيود الشديدة في ميدان الإعدام بين الأصدقاء والأعداء؟

أيها الزمان وأيها المكان لماذا أنتما بلا جمال الشيخ عبد الله بن الخفيف؟[١]

إن ما يؤثر في القارئ عندما يقرأ كتابات روزبهان ـ سواء أكان شرحه للشطحيات أو كتابه «أخبار العاشقين» الذي ترجمه هـ. كوربان إلى الفرنسية بعنوان Le jasmin des fid وles d'amour ـ تأثيرا بالغا هو أسلوبه الذي تصعب ترجمته غالبا، تماما مثل أسلوب أحمد الغزالي، غير أن له وقعا أقوى وأعمق. وإن لغته ليست هي اللغة الفلسفية التعليمية الخاصة بممثلي التصوف المبكر، رغم أن البقلي كان على دراية بتلك النظريات والمصطلحات، إنها في الغالب لغة هذبها شعراء إيران في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر، لغة مليئة بالورود والبلابل، مرنة ومتلونة. وإلا فمن يستطيع أن يصف الحب بتلك الكلمات التالية:

انظروا جيدا؛ فالقلب هو سوق حبه، من هناك أتت وردة آدم على غصن الحب من لون تجلّي وردته. وإذا روح البلبل من تلك الوردة قد سكرت فإنها ستسمع بأذن الروح غناء طائر «ألست» (ألست بربكم؟) في منبع الأزلية[٢].

أم من سيقدم إلى حبيبته الياسمين داعيا إياها دخول قلبه لرؤية تجلي الحب الطاهر في أوراق وردة روحه، حيث احترقت في نار الحب من آلاف البلابل

---

(١) (شرح الشطحيات ٣٧٧ ـ ٧٨)

(٢) (شرح الشطحيات ٣٩٦)

أجنحة تطلعها[1]؟ إن الجمال الإلهي قد انكشف في الجمال البشري: «مشاهدة الكون هي قبلة النساك، ومشاهدة آدم هي قبلة المحبين»[2]

ويبقى الحب طاهرا طهرا مطلقا بالتجرد من أدنى الأماني حتى لو كان لمس طرف ثوب المحبوب: «إن دواء عين المحبين السالكين في الحقيقة هو تراب بساط الشريعة الإلهية»[3].

وقد وجد روزبهان الدليل على هذا الحب العذري الموافق للشريعة في القرآن نفسه. ألم يقل الله في قرآنه: «نحن نقص عليك أحسن القصص» - وكانت كانت قصة محب ومحبوب، قصة يوسف وزليخا، قصة الحب العذري المشروع لعذريته، كما ورد في سورة يوسف[4]. وبهذا يمكن أن يشعر المحب أنه في يوم الميثاق الأول قد «طارت الروح في عالم الحب الإلهي على أجنحة الحب البشري»[5].

إن روزبهان البقلي هو من أبرز الحديث النبوي الذي يوضح محمد بمقتضاه أن الوردة الحمراء تجليا لعزة الله[6]. وهو قد منح الوردة - التي يحبها شعراء العالم كله - بذلك اعترافا بالخبرة الدينية. وتصوره لله هو تصور لسحب من الورد حيث تضيء الحضرة الإلهية مثل الوردة الحمراء. ولأن تلك الزهرة هي أحسن ما يبين الجمال والعزة الإلهيين فإن البلبل - رمز الروح المشتاقة - ملزم بحبها في كل الأوقات. والورود والبلابل التي لا حصر لها في الشعر الفارسي والتركي تحمل تلك الخبرة الغيبية لطائر الروح والوردة الإلهية عن قصد أو دون قصد.

ويبدو روزبهان مسحورا عندما يتحدث عن خبراته الخاصة ومعاناته وظمأه الذي لا ينطفئ إلى الجمال. ويعتبر «الالتباس» أي استتار الجمال الأزلي في أشكال المخلوقات هو موضوع تأملاته، ووفقا لتراث التصوف الكلاسيكي يرى روزبهان

---

(١) (أخبار العاشقين ٤٧)
(٢) (أخبار العاشقين ٧٩)
(٣) (أخبار العاشقين ١١٢)
(٤) (أخبار العاشقين ١٩)
(٥) (أخبار العاشقين ٤)
(٦) (شرح الشطحيات ٢٦٥)

في الحب اجتهادا لكسر حواجز هذا العالم المخلوق للوصول إلى حال «التوحيد» الحقيقي كما كان في يوم الميثاق الأول. في تلك الخبرة يكون الانتقال من الحب البشري إلى الحب المتخطي للحدود وبالتالي إلى التوحيد الحقيقي (كما يؤكد كوربان الذي بحث رحلة روزبهان الصوفية) بتحول الفاعل الحقيقي، حيث يتحول المحب في نهاية حبه الطاهر ويصل إلى حال يتحد فيه مع المحبوب، فيتحدث المحبوب بلسان المحب[(١)]. وبعد البقلي بما يزيد على خمسمائة عام عبر الشاه عبد اللطيف في ركن بعيد في العالم الإسلامي في السند عن هذا التحول للروح المحبة إلى حب خالص، حيث تشتكي بطلته لوعة الشوق وهي هائمة في الصحراء أثناء بحثها عن حبيبها. فالشاعر يدرك أنه:

يا صوتا في البرية، أحسبها أوزة برية قد صاحت

من أعماق الماء صيحة

إنها آهة الحب

يا صوتا في البرية مثل الربابة نغمة

إنها نغمة الحب

أما العامة فيحسبونها امرأة تغني[(٢)].

وقد بقي سر تحول الحب البشري العذري إلى الحب الإلهي الأشمل - بقي أحد أبرز الموضوعات للشعر العظيم في إيران والبلدان المجاورة لها، والمحب يدرك أن:

المحبوب هو كل شيء، وما يحجبه إلا المحب

المحبوب حي والمحب ميت[(٣)]

إن تعدد معنى تجربة الحب كما تتبين من تلك النظريات والممارسات الصوفية أدت إلى استخدام الصوفية لرموز غزلية، وإلى استخدام الشعراء الغزليين لتعبيرات صوفية. وقد حاول المتصوفة أحيانا تبرير استخدام رموز كالحب الغزلي

---

(١) (شرح الشطحيات ٥٧)

(٢) شاه عبد اللطيف: سور معذوري، الأبيات ٢١ - ٢٢.

(٣) (المثنوي ١: ٣٠)

والخمر على أنها استخدامات مجازية - حتى ابن عربي نفسه كان قد طبق هذ المنهج في شرح قصائده في «ترجمان الأشواق». وقد ازداد الميل إلى تلك الشروح في الشعر الفارسي والتركي والأردي المتأخر، كما استطاع الصوفية اختراع قوائم كاملة لتفسير حتى الكلمات البسيطة تفسيرا صوفيا. وتكفي نظرة على القائمة التي كتبها الفارسي محسن فايد كاشاني في القرن السابع عشر لبيان هذا التوجه:

رُخ (بمعنى وجه، خد): هو تجلي الجمال الإلهي في صفات الرحمة، أي البر، الرحيم، المحيي، الهادي، الوهاب، النور، الحقيقة الإلهية...

زُلْف (بمعنى خصلات الشعر): ظهور الجلال الإلهي في صفات القوة مثل البعيد، القابض... أو الظواهر التي تحجب الحقيقة الإلهية.

خَرَبات (أي الخمارات) هي التوحيد الخالص بلا اختلاف وبلا تأهيل...[1]

وهناك شعراء آخرون استخدموا مناهج أكثر نظرية للتعبير عن المجاز، لدرجة أنه في النهاية تضيع لطافة إحدى الرباعيات في سلسلة صعبة من مصطلحات تعود إلى ابن عربي. وللمرء أن يشك في ما إذا كان مشايخ تصوف الحب العظام مثل روزبهان البقلي قد استحسنوا هذا التفسيرالصوفي المبالغ فيه - فقد كانوا يدركون أن الكلمة في نفسها مثل مروحة تحجب وتكشف في نفس الوقت.

رحلة الطائر: السنائي والعطار

يبدو أن الشعر الفارسي الصوفي وخصوصا التربوي منه قد نشأ في شرق إيران. وكانت بلدة هرات أحد مراكزه القيادية، حيث بدأت بـ «مناجاة» عبد الله الأنصاري حقبة جديدة من الأدب الفارسي الديني. فتلك الأدعية الصغيرة لم يأت ما يفوقها في أدب الدعاء على الإطلاق، لأنها رغم بساطة أسلوبها - الذي يتخلله إيقاع متهاد ذو قافية - تزود الصوفية بمادة غنية من التأملات. وقد تتبع إ. إ. بيرتلز E. E. Berthels تطور الشعر الصوفي التربوي الذي تعد من بين أمثلته بعض أعمال الأنصاري، وقد وجد هذا الأدب أول شيخ حقيقي له بعد حوالي نصف قرن في شخص ابن بلدته أبي المجد مجدود السنائي (ت حوالي ١١٣١)[2].

---

(١) A. J. Arberry: Sufism, S. 113 ff.

(٢) يضع كتاب J. W. T. De Bruijn: Of Piety and Poetry (1984) بحث أعمال السنائي على أساس جديد، حيث فاق ذلك العمل كل الإصدارات والترجمات السابقة.

كان السنائي أحد شعراء البلاط لدى الغزنويين المتأخرين في غزنة، وقد بدأ مساره بأشعار دنيوية شديدة التعقيد. زار السنائي العديد من الأماكن في خراسان ـ على الأخص بلخ وشرخ ـ ثم تحول بعد ذلك إلى الشعر الصوفي أو بالأحرى إلى الشعر النسكي. وهناك قصة جميلة تحكي سبب توبته ـ بيد أن السبب الحقيقي غير معروف ـ بالرغم من أن عمل دي بروجن De Bruijn قد حل كثير من مثل تلك المعضلات، أو اقترب من حلها على الأقل. والسنائي يقول في إحدى غزلياته:

في البدء كنت أكتب الكتب بعد عناء،

ثم كسرت قلمي، محتارا حيرة تامة[1].

وأهم أعمال السنائي الذي وضع حجر الأساس للشعر الصوفي التعليمي الفارسي هي قصيدة «مثنوي»، وهي عبارة عن قصيدة في أبيات ثنائية مقفاة. وقد كان هذا الشكل الأدبي قد تطوز في إيران قبل ذلك بوقت قصير في الشعر الملحمي، وفيه لا يستطيع الشاعر أن يستخدم إلا مجموعة معينة من البحور الشعرية القصيرة نوعا ما. وقد أُهدي عمل السنائي «حديقة الحقيقة» للسلطان براهم شاه، الذي خصص له الفصل العاشر بأكمله. ويعتبر العلماء الغربيون كتاب «الحديقة» عملا مملا جدا، لأنه يفتقر إلى السلاسة الجذابة التي تميز بعض القصائد الصوفية المتأخرة. والكتاب يحتوي على عشرة أبواب مكتوبة بوزن متواثب شيئا ما، تتناول في الغالب عوامل مختلفة في الحياة الصوفية والحياة العملية. والأسلوب في بعض الأحيان يأتي جافا عن حق غير أن «الحديقة» تتضمن عددا من القصائد المشهورة التي كانت معروفة في الدوائر الصوفية في مطلع القرن الثاني عشر، ووردت منها اقتباسات في رسالة القشيري وفي إحياء الغزالي. وهناك حكايات عن قدماء الصوفية وتأملات حول مأثورات صوفية تكشف عن أنواع التيارات الدينية التي كانت سائدة في زمن السنائي في الطرف الشرقي من العالم الإسلامي.

بمرور الوقت بدأ الترحيب بطريقة عرض السنائي لأفكاره عن الله، وعن العالم، وعن التقوى، وعن الصوفية المزيفين، حيث يمزج أيضاً قصصا وصورا

---

(١) (ديوان السنائي ٨١٠)

ذات سمة خليعة لاصوفية. ونفس الشيء يمكن قوله عن عمله الأصغر «مثنوي وأيضاً عن كتابه «كارنام يى بلخ» (تقرير عن بلخ) بأسلوبه الفظ للغاية. إلا أن بعض تعبيرات متناثرة للسنائي اقتبسها اقتباسا حرفيا تقريبا جلالُ الدين الرومي ـ أبرز خليفة روحي له والمولود في بلخ أيضاً. وليس لنا أن ننسى أن الصوفية وعلماء الدين النصارى في العصور الوسطى وفي عصر الباروك كانوا يستخدمون طريقة تعبير مباشرة جدا وغير مصقولة عندما كانوا يريدون التعبير عن أفكارهم أو يهاجمون أعداء الدين الصحيح. وعلى العموم فإن لغة السنائي الرمزية واضحة جلية (إلا عندما ينغمس في تعبيرات بلاغية صعبة)، وهي ليست مهذبة وبراقة مثل لغة المتأخرين من الصوفية، غير أنها تجذب القارئ من خلال بساطتها التي تناسب المواضيع التي تناولها مناسة تامة.

وقد أصبحت «الحديقة» بتداخل قصصها بعضها في بعض نموذجا لكل المثنويات التي ألفت بغرض التربية الصوفية. وكما يبين بروجن فإنه كان يوجد من هذا العمل بالتأكيد إصداران مبكران جدا، والنص المعروف اليوم بطبيعته المعيارية به كثير من الإضافات ـ وهو ما ينطبق على ديوان السنائي أيضاً ـ وهذا علامة على أفضلية كلا الكتابين.

وقد أعجب المستشرقون الغربيون بشعر الثنائي أكثر من إعجابهم بالحديقة، لأنه سلس وعذب ومرهف في أكثر أجزائه، فلأول مرة يُستخدم الغزل للتعبير عن أفكار صوفية. وتعتبر «شكوى الشيطان» أحد ألطف القصائد في الديوان، والتي تبلغ فيها اللغة الرزينة مبلغا عاليا لا يوجد غالبا في الشعر الصوفي الفارسي. ونخص بالذكر من بين قصائد السنائي مدائحه النبوية المليئة بالفن الشعري وكذلك أيضاً «أنشودة الطائر» التي يختص فيها كل طائر بنوع من تسبيح الله[١].

كما تعتبر قصيدة «سير العباد إلى المعاد» ذات دلالات كبيرة بين مثنويات السنائي، فالشاعر يصف فيها التعاليم الصوفية بعودة الروح إلى مصدرها الأصلي من خلال مراحل الحياة المختلفة ـ وتلك فكرة سبقه بوضعها ابن بلدته ابن سينا بقرن من الزمان، فكان السنائي أول معبر عنها في شكل شعري، حيث يعرض

---

(١) (ديوان السنائي ٣٠ ـ ٣٥)

الشاعر كل معارفه في شيء من الفلسفة (وهو يحتقرها في أي شيء آخر) وفي نظريات صوفية. ويرى ر. أ. نيكلسون وآخرون أن هذه المثنويات كانت هي النموذج لكتاب العطار «منطق الطير»، ويرى نيكلسون أيضاً أنها تناولت موضوع الكوميديا الإلهية قبل كتابتها؛ غير أنها تعبير صادق عن فكرة السلوك والصعود التي كانت محببة إلى الصوفية المسلمين والتي وجدت أجمل تعبير في أعمال فريد الدين العطار:

اخرج من البحر مثل سحابة المطر ـ ارتحل!

فبدون الرحيل لن تكون يوما درة[١].

هكذا يقول العطار الذي يعتبر في نظر كثير من العلماء أعظم مؤلف للمثنويات في تاريخ الشعر الصوفي الفارسي.

كان السنائي هو الروح، وكان العطار عينيه،

وقد أتينا بعد السنائي والعطار.

هذا قول ينسب إلى جلال الدين الرومي، قاله ليعبر به عن تبعيته لكلا الشيخين[٢]؛ لأنه يتتبع في أعماله النماذج التي وضعها كلا هذين المتصوفين الآتين من موطنه شرق إيران.

وبينما كان السنائي حصيف وكان يؤلف الصور البلاغية القصيرة والسديدة وأحيانا اللاذعة، كان العطار بعده بمائة عام قصاصا بفطرته. ويمكن للمرء أن يتخيله جالسا في دكان عطارته ـ كما يشير لقب العطار إلى عمله ـ متحدثا إلى الناس ومداويا لهم ومفكرا في مواضيع صوفية ثم كاتبا لتأملاته بلغته الواضحة الجميلة وبأسلوبه الذي لا مثيل له.

ولد فريد الدين في نيسابور، وتوفي فيها عام ١٢٢٠ تقريبا في سن متأخرة. يعد العطار في التراث الصوفي المتأخر ضمن شهداء الحب الذين قتلهم

---

(١) (ديوان العطار ٧٠٧)

(٢) يبين ا. غولبنارلي A Golpinarli في مقدمته عن الرومي بعوان (Mcktuplar12) ١٩٦٤، ص ١٢ أن البيت لا بد وأن يكون كما يلي:
«نحن قبلة السنائي والعطار»، أي نحن أعلى منهم درجة.

المتمسكون بالسنة، أو بالأحرى قتله ـ في حالة العطار هذه ـ غير المؤمنين بفكرة بدافع حبهم العارم لله. وليس من المؤكد إن كان قد قتله الغزاة المغول، إلا أن القصة تبين المكانة العالية التي حازها في التراث الصوفي الإيراني.

وسواء في شعره أو في ملاحمه الكثيرة يبين العطار موهبته الكبيرة في فن القصص، ويتضح هذا التوجه في جامع سير الأولياء المعروف بـ «تذكرة الأولياء». فكتابة تاريخ الأولياء كان عند العطار مجرد وسيلة أخرى لقص حكايات المشايخ الكبار في الطريق الصوفي. كما أن موهبته القصصية والدرامية أيضاً تبدو في أجمل حالتها في كتاب «التذكرة». وقد كان من الواجب استكمال هذا الكتاب بكتب أخرى رزينة، عندما يتعلق الأمر بالحقائق العارية. وقد أعاد العطار كثيرا من حكايات الأولياء الموجودة في تذكرة الأولياء في أشعاره، وتعتبر كل أعماله بمثابة خزائن حقيقية لحكايات الأولياء وللقصص الحية.

وكان أحد العوامل الجديرة بالملاحظة في ملاحمه هو انتقاده لحكام عصره. كما أن الفقر باعتباره نموذج صوفي قديم كان هو قاعدة الحياة العملية في أعماله ـ أليس الصوفي أغنى وأعلى من الملك؟ فالملك يسأل في أي مكان عن المال، أما الصوفي فلا يسأل أي إنسان. وكان النقد الاجتماعي غالبا ما يأتي على لسان أشخاص بلهاء، فقد اخترع العطار مجموعة كبيرة من أناس مجانين يتخاصمون مع الله ومع الحكام الأرضيين ويعترضون على أحكامهم، كما أن هناك وسيلة أخرى لإرجاع أي حاكم ظالم إلى صوابه كانت عبارة عن عتاب امرأة عجوز. والحكايات التي رويت عن الحاكم العادل تذكرنا أحيانا بحكايات مشابهة في الكتب المسماة بمرايات الفرسان، وهي صنف أدبي مشابه كان له مكانته في إيران في أواخر القرن الحادي عشر. إلا أن العطار لم يكن يروي القصص فقط، بل كان يفسرها أيضاً، ومما غاب عن العيون في كتابات العطار مع أنه يعتبر من أهم إسهامات العطار في التصوف هو ما كتبه عن التصوف المحمدي، بالأسلوب الذي أورده به في مقدمة ملاحمه، حيث يصور أزلية «نور النبي» تصويرا جريئا، ويصف رحلة المعراج وصفا بالألوان.

وهلموت ريتر Helmut Ritter الذي خصص كتابه الرائع «بحر الروح» Das Meer der Seele لتصوف العطار وفنه الشعري يفرق بين ثلاثة مراحل في حياة

العطار. فهو في المرحلة الأولى أستاذ فن القصص، وهو لا بد وأن يكون قد ألف في تلك المرحلة كتابه «منطق الطير، وبعدها كتابه «إلهي نامه» (قصة الملك وأبنائه الستة)، وكتاب «مصيبت نامه» (كتاب الابتلاء). وفي المرحلة الثانية اختلطت الأشكال الخارجية وأصبح استخدام التكرار أكثر وأكثر؛ فقد كانت الكتابة تأخذ لب العطار فيحاول وصف الأسرار الإلهية في سلاسل طويلة من النداءات المتكررة ذات الكلمات المتطابقة في الصياغة. وقد أخذه سكره هذا بعيدا عن القدرة المنطقية في إصدار الأحكام. ومن الطبيعي في تلك المرحلة أن ينتحر بطل كتابه «أشترنامه» ـ الذي يدور حول محرك عرائس ـ في جذبته الصوفية. أما الرأي السائد قديما بأن العطار قد أصبح في أواخر حياته من الشيعة الملتزمين فلا يمكن تصويبه؛ فتلك الأعمال التي تبدي ميلا قويا للشيعة يمكن نسبتها حاليا إلى شاعر آخر يحمل نفس الاسم.

إن ملاحم العطار وبالأخص «منطق الطير» صارت أعمالا نموذجية في الأدب، استوحت منها أجيال من الصوفية إلهاماتها. وما زلنا بحاجة إلى بحث تأثير الكتاب على الأدب المتأخر بحثا دقيقا، ويكفينا في هذا المقام ذكر قصة الشيخ صنعان الذي عشق فتاة نصرانية، و«استبدل السبحة بحزام الردة ورعى الخنازير»[١]. وقد وجدت تلك القصة طريقها أيضاً في الأدب الكشميري والمالوي. وقد ظهر اسم صنعان في الشعر الشعبي الصوفي في تركيا، وكذلك ظهر بكثرة في الأناشيد الصوفية في السند. وقد أصبح أحد أشهر الرموز للاستسلام للحب المتأجج، ولم يعد له أي أهمية بالنسبة للتراث الديني والسمعة الجيدة أو الاسم أو الفخر.

وهناك عامل آخر مؤثر في تصوف العطار وهو ـ كما هو الحال عند معاصره روزبهان البقلي ـ علاقته بالحلاج. فالولي الحلاج أدخله إلى الطريق الصوفي، كما أن سيرة الصوفي الشهير هي أكثر الفصول تأثيرا في كتابه «تذكرة الأولياء»، وقد شكلت تلك السيرة صورة الحلاج لدى الأجيال التالية؛ فمنه تعلم العطار «تصوف المعاناة» والألم المستمر باعتباره الدواء.

ألم الحب أصبح دواء لكل قلب؛

---

(١) (منطق الطير ٧٧ وما بعدها)

ولا يزول الكرب أبدا بدون الحب[١].

ويستحق العطار لقب «صوت الألم» - أي صوت الشوق والبحث - أكثر من أي شاعر آخر في إيران[٢]؛ كل أعماله تتناول في كثير من الصور المجازية حركة الروح المستمرة في اتجاه أصلها وهدفها. فكتاب «مصيبت نامه» هو عبارة عن قصة البحث الصوفي عن المطلق. وفي مرحلة كسب الخبرات أثناء خلوة الأربعين يتجول الصوفي في عالم الكائنات المخلوقة، من الروح الإلهية إلى أدنى المخلوقات. والسالك ينصت بلسان الحال إلى الريح والأرض والنار والبحر ويسمع شكاوى الشوق اللانهائية لكل المخلوقات التائهة المشتاقة إلى السكن. والخبرات التسع والثلاثين المتحصلة من الحديث مع الكائنات المخلوقة تقدم بين يدي المعلم الصوفي الواحدة تلو الأخرى فيوضحها. وأخيرا وبهدي من النبي محمد يجد الباحث الطريق في بحر روحه حيث تهدأ كل الأشواق. إلا أن الاتحاد ببحر الروح ليس هو آخر المطاف؛ فعندما تنهي الروح رحلتها إلى الله تبدأ الرحلة في الله (وهو الحال الذي يسميه الصوفية بحال «البقاء في الله»)، فهناك سوف تجتاز الروح أعماقا جديدة لا يستطيع أي لسان وصفها في ذات الله التي لا يمكن اجتيازها.

كان العطار يدرك - مثل السنائي والرومي - أن تلك الحركة المستمرة ليست خاصة بالروح الإنسانية فقط، بل إنها تنتشر في العالم المخلوق بكامله[٣]. وفترات التطور اللانهائية ضرورية قبل ظهور الوردة الرائعة، أي الإنسان الكامل - وهي فترات تميزت من خلال موت وهلاك مئات الآلاف من الموجودات المتدنية والتي ربما تصل بدورها يوما إلى حال تبدأ منه حركتها للأعلى[٤]، فإن

رحلة كل إنسان تقوده إلى كماله

وقرب كل إنسان يطابق حاله[٥]

وحركة الخلق المستمرة تلك يتردد صداها كثيرا في الشعر الفارسي المتأخر؛

---

(١) (اشترنامه ٣٤٦)

(٢) (منطق الطير ٢٨٧)

(٣) (مصيبت نامه ٦٣)

(٤) (قارن: منطق الطير ٢٣٤)

(٥) (منطق الطير ٢٣٢)

ومما ينبغي ذكره من بين الشعراء الذين ظهرو بعد العصور الوسطى في هذا المقام هو المتصوف الهندي بديل (ت ١٧٢١)، وفي عصرنا الحالي كان محمد إقبال الذي لم يتعب أبدا من وصف طريق الترقي من قطرة إلى بحر ومن نطفة إلى إنسان وأخيرا إلى الإنسان الكامل تاج الخلق وذروته.

وقد تطور موضوع السفر تماما في ملحمة العطار «منطق الطير» (وهو عنوان يشير إلى شخصية سليمان في القرآن[١] الذي كان باستطاعته أن يتحدث مع طيور الأرواح في لغة خاصة، وبذلك فإنه كان ممثلا للشيخ الصوفي). إن هذه الملحمة تعد أكمل مدخل شعري إلى الطريق الصوفي بوديانه السبعة ووصف كل الصعوبات التي تقف على الطريق. وتشبيه الروح بالطائر منتشر في كل العالم، فهو معروف في كثير من الأديان البدائية ولا يزال معروفا إلى اليوم في بعض البلدان. فالمرء يمكن أن يسمع إلى اليوم في تركيا تعبير can kuau uçtu أي «طائر روحه قد فر» بمعنى أنه قد مات. وقد استخدم ابن سينا موضوع رحلة الطير، كما كتب الغزالي «رسالة الطير» بمحتوى مشابه. أما العطار فقد اخترع نهاية للقصة، وهي أن الثلاثين طائرا الذين قطعوا الرحلة المتعبة ليصلوا إلى السيمورغ ملك الطيور اكتشفوا في النهاية أنهم أنفسهم هم سيمورغ ـ كلمة sa murgh الفارسية تعني ثلاثين طائر. وفي الأدب الفارسي يعتبر هذا اللعب بالألفاظ هو أغنى تعبير روحاني يعبر ببراعة عن تجربة اتحاد الروح بالذات الإلهية.

وقد استخدمت صور الطيور بعد ذلك بعدما أصبح كتاب العطار «منطق الطير» أحب كتب القصص في الأدب الفارسي[٢]. فكل من قرأ الشعر الفارسي ـ حتى لو كان مترجَما ـ يعرف البلبل المشتاق إلى الوردة، وهذا يعني باللغة الصوفية الروح المشتاقة إلى الجمال الأزلي كما عرفها روزبهان. إن البلبل يكرر مديحه للوردة بلا كلل، ويتحدث عن افتقادها ويردد ترانيم «قرآن الوردة» (أي أوراق طلع الزهرة)، ويتألم بلا شكوى من وخذة أشواكها. وقد شرح إقبال غناء البلبل في

---

(١) (النمل ١٦)

(٢) حول هذا الموضوع انظر منشورات ا. شيميل بعنوان Stern und Blume، والفصول المهمة في كتاب The Triumphal Sun (1978)، وكتاب The Ruby of the Heart (1968) وكتاب Rose und Nachtigall (1968).

سياق فلسفته الخاصة بالشوق الذي لا يصل إلى غايته ـ فالشوق وحده هو من يمنح طائر الروح القدرة على الغناء، لأن الشوق يلهمه إبداع ألحان الحب. والشوق هو أسمى حال يمكن للروح أن تبلغه، لأن الشوق يوصل إلى تعبير مخلوق، بينما الاتحاد ينتهي في الصمت والعدم.

وأحد الطيور التي ذكرت في منطق الطير هو الباز، الطائر الملكي الأبيض الذي يريد أن يعود ليقف على يد الشيخ. والباز أو الصقر كما يصفه العطار في كتابه أشترنامه وصفا جميلا أصبح أحب رموز الرومي ـ فهو يتحدث غالبا عن الروح باعتبارها صقر ـ منبوذاً في مجتمع الغربان السود، أو باعتباره بلبل تحيطه الغربان، أو مثل الغزال في حظيرة الحمير[1]. وكما ابتكر العطار تلاعبا بالألفاظ مع طائر السيمورغ، فإن الرومي اخترع مثلها مع اسم الباز، وقد سمي الطائر بذلك لأنه يشتاق للعودة ـ ومعناها باز أيضاً ـ إلى صدر مليكه. وكم هو مؤثر وصف الطائر الحر الذي يطير عائدا من منفاه عند قرع طبول العودة، فيهبط على ساعد سيده ويمرغ رأسه في صدره ـ وهكذا تعود الروح الضائعة الحائرة «في سلام» إلى سيدها[2].

إن كل طائر وكل حيوان يجد مكانه في عالم العطار المبهر هذا، وفي عالم خلفائه على الطريق الصوفي. وقد كان السنائي هو الذي ابتدع «تسبيح الطير»، فهذه الحمامة تكرر باستمرار كو كو أي «أين، أين؟» لأنها تسأل عن الطريق إلى المحبوب، وذاك طائر اللقلق يردد قوله «الملك لك، الأمر لك، الحمد لك»، وتلك بطة ترمز للإنسان الذي ينتمي نصفه للأرض والنصف الثاني يعيش في بحر الله؛ كما أن الغراب يعد من أقبح ما في طبيعة الشتاء في هذه الحياة الدنيا.

والجمل هو رمز الإنسان الصالح الذي يطيع أوامر سيده في صبر مطلق[3]، وحتى الكلب النجس يمكن أن يكون قدوة للصوفي لأنه تطهر بوفائه لأصحاب الكهف، وارتفعت درجته، كما تطْهُر الروح الدنيئة وتسمو إذا عاشت في مجتمع من الإولياء. ومن هذا المنطلق كان ميل شعراء من المتأخرين بوصف أنفسهم بـ «كلب الطريق» أو «عتبة» النبي أو «عتبة» ولي أو إمام.

---

(١) (المثنوي ٥: ٨٣٣ ـ ٣٨)

(٢) (الديوان ١٣٥٣)

(٣) (المثنوي ٤: ٣٣٨٩)

وتعد صورة الفيل الذي يحلم ببلاد الهند إحدى الصور الجميلة في الشعر الفارسي والتي استخدمها خاقاني ونظامي والعطار في أواخر القرن الثاني عشر. فالفيل، وهو الحيوان الذي يأتي في اللغة الرمزية مرتبطا ببلاد الهند، يمكن أن يحبس ويساق إلى بلاد بعيدة، غير أنه عندما يرى موطنه في حلمه فسوف يكسر السلاسل ويرحل إليه:

الفيل الذي رأى بالأمس بلاد الهند في منامه

وثب من قيوده ـ فمن له طاقة على إلجامه؟

وتلك صورة متوافقة وروح الصوفي التي أُنعم عليها في وسط القيود الدنيوية برؤية موطنها وسوف تعود إلى هندوستان الأزلية؛ لأن «الحمار لا يحلم بهندوستان»[١]، وقد استخدم كيبلينغ Kipling تلك الصورة في قصيدته The Captive's Dream.

وأصبحت كل زهرة في البستان لدى الشعراء الصوفيين في نهاية القرن الثاني عشر لسانا يسبح بحمد الله، وكل ورقة فيها أو في نويرها بمثابة كتاب يمكن للمرء أن يقرأ حكمة الله فيه. فالله قد وضع آياته في الآفاق وفي النفس البشرية[٢]، وما على الإنسان إلا أن يتعرف عليها؛ فزهرة الزنبق تسبح لله في صمت بعشرة ألسنة، والبنفسج يجلس متواضعا في ثوبه الصوفي ذي اللون الأزرق القاتم واضعا رأسه على ركبة التأمل؛ والسواسن الحمراء ذات النقط السوداء في القلب يمكن أن تنمو في القلب المحترق لدى المحب، أو يمكن أن تذكر الصوفي بقلوب المنافقين السوداء؛ والنرجس ينظر بعينيه الرطبة المشدوهة إلى الخالق، أو يجعل المحب يفكر في عيني الحبيب الناعستين، والعيسلان المجعد القاتم يشبه تجاعيد شعر المحبوب.

إن الصوفي يرى شاهداً على منبع الجمال الأبدي في كل جمال مخلوق، فالياقوت الأحمر هو قلب الحجر الذي يتحول بالصبر وبسفح دماءه إلى جوهرة ثمينة. والزمرد كله فتوة مثل الشيخ الصوفي لأنه يستطيع أن يعمي أبصار الحيات

---

(١) (المثنوي ٥: ٣٠٦٧)

(٢) (قارن: فصلت ٥٣)

وأعداء الدين، وحجر الطاحونة يدور في رحلته بلا هوادة مثل الصوفي، والساقية تزفر مثل المحب البعيد عن وطنه وحبيبه. والمطر رحمة إلهية تحي القلب الذي يصبح خاضعا مثل التراب، والشمس هي عزته التي لا بد من مشاهدتها في الانعكاسات المتعددة الألوان في المخلوقات، ونسيم رحمته العليل يجعل الأغصان والبراعم ترقص، وعاصفة غضبه تخلع الغوييات والأشجار اليابسة التي تفتقر إلى إكسير الحب.

وعين الصوفي الساكر بالحب ترى آثار الجمال الأزلي في كل مكان وتستمع إلى التعبير الصامت لدى كل المخلوقات. وأيا ما يذكر الصوفي فإن هدفه هو ذات المحبوب مثل زليخا التي استخدمت في شوقها لجمال يوسف كل أسماء الأشياء من السذاب إلى خشب الصبار:

حتى لو عددت مائة ألف اسم

فإن عقلها ومرادها كان دائما هو يوسف[١]

لقد كان الشعر الفارسي بصوره القيمة الشبيهة بالجواهر هو الوسيلة المثالية للتعبير عن تلك المشاعر. كما أن التناغم الدقيق والتوازن الخارجي بين مجالات الوجود المختلفة قد بلغ أحسن مقام في شعر حافظ الذي تعد أبياته أكمل زهرة في بستان شيراز، كما أنها صافية مثل هواء تلك المدينة، وعطرة مثل زيت الورد الذي يستقطر من تقاليد اكتسبت عراقتها عبر قرون في محبة الله المتجلية في الجمال المخلوق.

مولانا جلال الدين الرومي[٢]

ليس هناك أي متصوف مسلم أكثر شهرة في الغرب من جلال الدين الرومي، الذي يسميه أتباعه «مولانا» أو «مولوي» (أو ميفلانا Mevlana كما يقال في التركية). والطريقة التي كان الرومي سببا في نشأتها والمعروفة في الغرب بطريقة

---

(١) (المثنوي ٦: ٤٠٢٢ ـ ٣٧)

(٢) أهم الأعمال التي كتبت لفهم مثنوي الرومي وعالمه الفكري ترجع إلى ر. أ. نيكلسون، وإصدار العالم الفارسي ب. فروزنفار B. Furusanfar في نقد الديوان. كما ألف العالم التركي أ. غولبينارلي A. Golpinarli دراسات مميزة عن مولانا وعن تطور الطريقة المولوية وقدم ترجمات من شعر الرومي=

الدراويش الراقصين قد جذبت إليها اهتمام الزائرين للإمبراطورية العثمانية في وقت مبكر، كما أن المستشرقين الذين اهتموا بالأدب الفارسي كانوا يختارون أشعاره مادة لترجماتهم.

فيوسف فون هامر بورغشتال (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦) - Joseph von Hammer Purgstall الذي كان مترجما لا يكل للأدب الفارسي والتركي والعربي كان قد خصص للرومي العديد من الصفحات في كتابه Geschichte der schanen Redekunste Persiens (١٨١٨). وقد ألهمت ترجماته الجافة بعض الشيء فريدريش ريكرت (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) الذي كان تلميذا له لفصل دراسي كامل في أن يؤلف غزليات بأسلوب الرومي؛ وقد كانت تلك هي المحاولة الأولى لإدخال شكل الغزليات في الأدب الألماني. وكتيب ريكرت (المؤلف في عام ١٨١٩) هو مجموعة من القصائد الصوفية الرائعة. ورغم أنها صياغات حرة إلا أنها تعبر عن عبقرية مولانا أكثر من معظم ترجمات شعره المتأخرة، بل إنها كانت أكثر دقة. وقد ساهمت ترجمات ريكرت إسهاما مهما في تشكيل صورة الرومي في تاريخ الأدب الألماني (بشكل أكبر من ترجمات فينتسينتس فون روزينتسفايغ شفاناو Venzenz Von Rosenzweig - Schwannau في عام ١٨٣٨)، فمن خلال أشعار ريكرت تعرف هيغل Hegel على الشاعر الصوفي المتحمس، فامتدحه في موسوعته Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. وبعد قرن من الزمان ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ اعتمد كونستانتين برونرConstantin Brunner بعض

إلى التركية. وهناك دراسة مفيدة لـ محمد أوندر Mehmet onder بعنوان Mevlāna Bibliografyasa (1975 - 1974) عن الدراسات التي تخص أدب الرومي، والتي يمكن استكمالها اليوم بسبب ظهور كثير من المؤلفات سواء في الغرب أو في تركيا. وقد بدأت الترجمات إلى الألمانية بغزليات Ghaselen ريكرت ثم تواصلت على يد غيورغ روزن Georg Rosen، وج. فون هامر بورغشتال J. von Hammer - Purgstall، و ف. فون روزنتسفيغ شفاناو V. von Rosenzweig - Schwannau وغيرهم إلى ترجمات أ. شيميل وج. سي. بورغل .J. C. Burgel وقد قام ر. أ. نيكلسون وأ. ج. أربري بالترجمات إلى اللغة الإنجليزية، وإيفا مايورفيتش Eva Meyerovitch إلى الفرنسية. وتعتبر دراسات هـ. ريتر الخاصة بجوانب الرقص الصوفي دراسات مهمة. وقد خصصت أ. شيميل لهذا الشاعر الصوفي العديد من الكتب والمقالات مثل: Ich bin Wind und du bist Feuer (1978) وThe Triumphal Sun (1978)، وتعود أحدث دراسة وأكثرها تعمقا إلى وليام تشيتيك Wiliam Chittick: The Sufi Path of Love (1983).

الشيء على الرومي في ترجمات ريكرت ليطور ملاحظاته الفلسفية عن العبقرية. وقد ترجمت غزليات ريكرت إلى الإنجليزية في عام ١٩٠٣ ـ فعالم الأديان الاسكوتلاندي وليام هاستي William Hastie الذي قام بترجمتها كان يعتبرها مصلا واقيا ضد عبادة عمر الخيام الخطرة. وقد وصلت الدراسات المكثفة للرومي لدى المستشرقين البريطانبن ـ مثل إ. هـ. وينفيلد E. H. Whinfield وسير جيمس و. ريدهاوس James W. Redhouse ـ إلى قمتها في إصدار المثنوي على يد ر. أ. نيكلسون، الذي تبعه بترجمة وتعليق (في ثمانية مجلدات ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠). وقد ترجم كل من نيكلسون ـ الذي ما زال كتابه المبكر - Selections from the Divan i Shams - i Tabriz (١٨٩٨) من أحسن المداخل المكتوبة عن عمل الرومي - وخليفته ا. ج. أربري كثيرا من قصائد الرومي وقصصه إلى الإنجليزية. والحكم على ذلك الشاعر الصوفي حكما عادلا تمام العدل يكاد يكون ضربا من المستحيل، لأنه عندها لا يتحتم على المرء أن يدرس أصول كتبه المكتوبة بالفارسية فقط، بل على المرء أن يدرس كذلك عددا كبيرا من الكتب الفارسية والتركية التي كتبت عنه أو كتبت تعليقا على أعماله، والأكثر من ذلك أنه لا بد من أن تشمل الدراسة ما لا يكاد يحصر مما كتب في الهند وباكستان.

ويمكن أن تصح الرواية القائلة بأن الفتى جلال الدين، الذي ولد في بلخ عام ١٢٠٧، قد باركه فريد الدين العطار في حوالي عام ١٢١٩ أو قبلها بقليل، عندما كان جلال الدين مع عائلته يسافرون عبر إيران بعد أن ترك والده مدينة بلخ - ربما خوفا من اقتراب المغول. وتركز الحكاية على القرب الروحي بين كلا الشيخين الصوفيين الكبيرين ـ كما أن جلال الدين لم يفتر أبدا في إبراز تبعيته للسنائي والعطار. وتعتمد قصيدته في رثاء السنائي على قصيدة لحكيم غزنة نفسه:

الشيخ السنائي فراق الحياة ـ هكذا قيل

وموت أمثال هؤلاء المشايخ على النفس ثقيل...[١]

غير أنه توجد كثير من الإشارات والاقتباسات الحرفية من شعر السنائي في أشعار الرومي وفي المثنوي.

---

(١) (الديوان ٩٩٦)

كان الاهتمام بالقضايا الدينية والصوفية عند جلال الدين طبيعيا، فأبوه بهاء الدين ولد كان عالما صوفيا معروفا. كما أن تأثير أفكاره على جلال الدين ـ على نحو ما جاء في كتابه العجيب «معارف» ـ يحتاج إلى بحث أدق. وبعد تجوال طويل وصلت العائلة إلى الأناضول حيث كانت المنطقة تحت حكم أسرة الروم السلجوقيين. ماتت أم جلال الدين في عام ١٢٢٦ في لارندا Laranda، المعروفة حديثا باسم كرمان Karaman (وهي تقع على بعد حوالي مائة كيلو متر في جنوب شرق كونيا)، وقد ولد ابنه الأول سلطان ولد هناك في نفس الوقت تقريبا. في نفس العام كان نجم الدين دايا رازي ـ تلميذ نجم الدين الكبرى ـ قد أنتهى من كتابه «مرصاد العباد» في سيفاس Sivas في الإقليم الشمالي للروم السلجوقيين. وقد التقى بكل من جلال الدين وصدر الدين القونوي ـ أحسن شارح لأعمال ابن عربي ـ في العاصمة كونيا[١].

واستدعي بهاء الدين ولد إلى كونيا حيث كان السلطان علاء الدين كايكوباد قد انتهى لتوه من تشييد المسجد الكبير في وسط المدينة. وقد أحاط العديد من المساجد الصغيرة والمدارس بهذا البناء، ولا يزال اثنان منها أنشئا في حياة مولانا قائمين إلى الآن، وهما مدرسة إينس مناريلي Ince Minareli Medrese (١٢٥٨) ومدرسة كرتاي Kratay Medrese (١٢٥١) لدراسة العلوم الطبيعية. والبلاط الرائع ذو اللون الأزرق الفاتح والأخضر في قبة ذلك البناء المزخرف تبدو لي وكأنها تصوير تام لشعر الرومي: فمن المثلثات التركية على شكل خمسة في أربعة والتي تحمل اسم النبي محمد والخلفاء الأربعة وأسماء أنبياء آخريين ترتفع قاعدة القبة تتخللها النوافذ مزينة بآيات من القرآن بخط كوفي منقوط شديد التعقيد. والقبة ذاتها مغطاة بنجوم متشابكة في مهارة مرسومة بقطع البلاط ذات اللون التركوازي الأخضر واللون الأزرق والأسود والأبيض، حيث تشكل كل واحدة منها نموذجا منفردا بذاته، غير أنها مرتبطة بالقطع الأخرى بطريقة تفوق كل وصف. وقمة القبة مفتوحة لكي ينعكس شكل السماء ـ وشكل النجوم بالليل ـ في حوض الماء الصغير الموجود في وسط المدرسة.

---

(١) (نفحات الأنس ٤٣٥)

وفي عصر الرومي كان عدد كبير من العلماء والفنانين والصوفية من كل أنحاء شرق العالم الإسلامي يبحثون عن الملاذ في كونيا التي كانت أحد الأماكن القليلة الهادئة في زمن دمرت فيه فلول المغول أجزاء واسعة من الدولة الإسلامية. ولذلك انتعشت الحياة الفكرية والدينية في هذه المدينة بشكل كبير. وكانت الفارسية هي لغة المثقفين، غير أن العامة كانوا يتحدثون إما اليونانية ـ لأنه كان يوجد في إكونيوم[1] جزء كبير من النصارى شديدي الإيمان ـ وإما التركية. وكان الرومي يستخدم كلتا اللغتين في أشعاره.

توفي بهاء الدين ولد بعد أن قام بالتدريس في كونيا لسنوات قليلة، وقد خلفه ابنه في عمله بالتدريس، وقد ازداد اهتمامه ـ الذي كان حتى ذلك الحين قليلا ـ بالمسائل الصوفية بعد أن قدم إلى كونيا برهان الدين محقق أحد تلامذة أبيه السابقين فعرفه على أعمق درجات الفكر الصوفي والخبرة الصوفية. وقد رحل برهان الدين عن كونيا في حوالي عام ١٢٤٠ ومات في مدينة كايسري Kaiseri حيث ما زال قبره المتواضع يزوره الصالحون. ومن الممكن أن يكون جلال الدين قد زار بلاد الشام مرة أو مرتين ليبحث عن الحكمة، هذا إن لم يُقبل الرأي القائل بأن علاقاته بالمتصوفة في الشام تعود إلى إقامته المبكرة في تلك البلاد، ومن الممكن أن يكون قد قابل ابن عربي في دمشق الذي مات فيها في حوالي عام ١٢٤٠. وحتى لو لم تكن له علاقة شخصية مع المتصوف الفلسفي الكبير (ابن عربي) فقد عاش شارح كتب ابن عربي وصهره صدر الدين القونوي في كونيا وقد ارتبط هذا «بعلاقة صداقة ومعرفة خاصة» بالرومي[2] رغم أن جلال الدين الرومي لم يهتم كثيرا بالتأملات الصوفية الفلسفية.

ومن الممكن أن يكون قد التقي بشمس الدين التبريزي لأول مرة في سوريا، غير أننا لا نعلم شيئا عن علاقات سابقة بينهما. والمصادر تصف شمس شخصا قويا ذا سلوك غريب، كانت ملاحظاته القوية وكلماته القاسية تصدم الناس وترعبهم. وكان يزعم أنه وصل إلى مقام «المحبوب» ولم يعد «محبا». وتروي حكاية يكثر الاستشهاد بها لقائه مع أوحد الدين كرماني أحد أولئك الصوفية الذين عبدو الجمال

---

(١) الاسم القديم لمدينة كونيا (المترجم)

(٢) (نفحات الأنس ٥٥)

الإلهي في أشكال بشرية[١]. وقد قال لشمس: «أبصر القمر في ماء الطست»، فقال شمس: «إن لم يكن في قفاك دمل، فلم لا تنظره في السماء؟»[٢] وهو بهذا يسخر من «النظر إلى المرد». وهذا الرجل الذي لم يكن معروفا له توجه روحي أو عائلة لا بد وأنه قد صار أحد العوامل الحاسمة في حياة الرومي. في نهاية شهر أكتوبر من عام ١٢٤٤ قابل جلال الدين شمس في أحد شوارع كونيا فأجج فيه هذا الصوفي العجيب المثير نار الحب الصوفي على غرار ما وصفها أحمد الغزالي وعين القضاة وروزبهان البقلي. كان حبا مطلقا ملأ كل جوانحه وحمله على إهمال عائلته وتلامذته لأشهر، حتى احتجوا في النهاية. وكان على شمس أن يرحل عن كونيا واغتم لذلك مولانا غما لا شيء يواسيه. غير أنه بعد فترة من الزمن وبينما كان جلال الدين يصب شوقه في قصائد حزينة وجد شمس أخيرا، حيث أعاده سلطان ولد إلى سوريا.

الشمس تشبه وجهك يا شمس الدين

يا من تسير القلوب معه سير السحاب[٣]

ولنا وصف للقائهما بعد عودة شمس الدين، فقد تعانقا وسقطا على الأرض معا حتى إنه «لم يعرف من المحب ومن المحبوب». وقد ازداد قربهما ثانية وأصبح لا يمكن التغلب عليه لدرجة قرر معها بعض تلامذة الرومي بالاشتراك مع ابنه علاء الدين إرسال شمس إلى مكان لا يعود منه أبدا. فنادوه ذات ليلة من بيت جلال الدين المواجه لبيت ابنه وطعنوه وألقوه في أقرب بئر. وقد حاول سلطان ولد أن يهدئ من روع أبيه وروى له أنهم كلهم يبحثون عن شمس. وتقول الرواية إنه دفن الجثة بسرعة عندما كان أبوه نائما وغطى القبر بملاط أعد سريعا. وقد اكتشف هذا القبر منذ وقت قصير محمد أوندر، مدير متحف مولانا، وهو يقع في المكان الذي شيد فيه ميدانا تذكاريا لشمس.

وفي خبرة ذلك الحب الشديد كان الرومي قد أصبح شاعرا:

---

(١) قام ب. مانويل فايشر B. Manuel Weischer بنشر مختارات من رباعيات أوحد الدين كرماني.

(٢) (نفحات الأنس ٥٩٠)

(٣) (الديوان ٣١٠)

كنت ناسكا فحملتني على قول الأغاني

والعربدة وراء الموائد والخمور

رأيتني واقفا يوما أصلي على سجادة صلاة

دعوني ألهو لهو الأطفال دون تريث

وبعد أن بحث عن «شمس الحقيقة» خارج البلاد بلا جدوى، اكتشف في النهاية أنه كان متحدا معه تماما ورآه «في نفسه منيرا مثل القمر»، كما قال سلطان ولد. والشعر التربوي الذي تمخض عن تلك التجربة يعكس كل مراحل الحب والشوق والاتحاد. كما أن التطابق التام مع الحبيب اتضح في أن الرومي لم يكن يستخدم اسمه في نهاية كل قصيدة باعتباره مؤلفها الحقيقي، بل كان يستخدم اسم شمس الدين. وقد كانت تلك هي تجربة الاتحاد التي أخبر عنها في مقطع مشهور في المثنوي:

دق واحد على صديقه الباب

أجاب الصديق «من أنت؟» «من بالباب؟»

فقال: «أنا»، قال: «انقلع

ما دام هكذا كلامك»، أم هنا موطن الأفظاظ؟

الفظ تلينه نار الفراق

فذاك ما يخلصه من النفاق

ذهب المسكين ففارق إياه عاما

فاحترق بلوعة البين عن الصديق قلبه

حتى أصبح ناضجا. ولما أن وصل من سفره

أسرع يهيم أمام باب صديقه

فطرق الباب بكل حرص

أن لا تخرج منه كليمة بغير قصد

نادى صديقه: «من الذي بالباب؟»

قال: «حبيبي، أنت أنت الذي بالباب»

ما دمت أنت أنا فادخل يا أنا

فإن هذا البيت الضيق لا يسع اثنين من الـ «أنا»[1]

ورغم مبالغاته الشعرية ـ فمعظم أشعاره ولدت في الرقص الدائري الذي كان مستسلما له ـ ورغم همومه الشخصية ظل جلال الدين عضوا مبجلا في مجتمع كونيا؛ فقد كان صديقا للعديد من الوزراء الذين كان من بينهم الوزير معين الدين بروانا الذي كان منفردا بالحكم تقريبا. وكان العلماء والصوفية والموظفون يتحرون صحبته، وأصبح من بين مريديه البسطاء حتى النساء. وبعد فترة ليست كبيرة من اختفاء شمس الدين وما تلاها من اتحاده به عايش جلال الدين صداقة صوفية أخرى مع خليفته الروحي برهان الدين محقق، ومع الصائغ المتواضع صلاح الدين زركوب، الذي زوج ابنته بعد ذلك لولده سلطان ولد. وأخيرا اتجه بحب داخلي إلى تلميذه حسام الدين شيليبي الذي عين خليفة له بعد موت صلاح الدين ببعض الوقت. وقد كان حسام الدين هو الذي دفعه إلى وضع تعاليمه الصوفية في قصيدة يستطيع أن يقرأها تلاميذه بدلا من ملاحم السنائي والعطار. فكان يكتب الأبيات التي يقولها الشيخ سواء أكان متجولا في المدينة أم كان في الحمام، وبذلك نشأ كتاب «المثنوي المعنوي» العظيم، الذي لم يكتمل جزؤه السادس والأخير.

وقد كان كل من صلاح الدين وحسام الدين بالنسبة للرومي بمثابة انعكاسات للنور البهي الواحد الذي ألهمه إياه «شمس الدين» الذي هو شمس للدين. ولذلك فقد سمى حسام الدين ذات مرة بـ «ضياء الحق»، لأن «الضياء» هو «نور الشمس». وفي علاقته بملهميه الثلاثة يرى المرء خطا نموذجيا من الأحداث لحياة صوفي حقيقي؛ فإن الصعود الملتهب المتمثل في حب شمس يتبعه الاجتماع الهادئ بصلاح الدين، فينعكس فيه. كما أن «خط الهبوط»، أي الاتجاه إلى العالم المخلوق، الذي يخبر الشيخ فيه عن تجاربه لنفع الآخرين، يتفق مع حبه لحسام الدين.

عندما مات الرومي في ١٧ ديسمبر من عام ١٢٧٣ خلفه حسام الدين في إرشاد تلاميذه، غير أن تشكيل الطريقة الفعلية المسماة بـ «الدراويش الراقصة»

---

(١) (المثنوي ١: ٣٠٥٦ ـ ٦٤)

وإحداث التدرج في القيادة كان من شأن سلطان ولد (ت ١٣١٢)، ابن جلال الدين الرومي. فقد تولى القيادة بعد وفاة حسام الدين في عام ١٢٨٤، كما أن كتابته وهي «ابتدانامه» (كتاب الابتداء)، و«انتهانامه» (كتاب الانتهاء)، و«ربابنامه» (كتاب الرباب) (وهي آلة وترية تستخدم في الطقوس المولوية)، وكذلك كتابه «معارف تقدم التعليق الوحيد المعتمد لأعمال الرومي، وتحتوي على أهم المعلومات عن حياته - أكثر من الأعمال التاريخية التي كتبها في العقود التالية سيباهسلار Sipahsalar وأفلاكي Aflaki. وقد ألف سلطان ولد ديوانا شعريا بالتركية كذلك، حيث تطورت فيه كثير من أفكار والده.

ويبدو أن مكانة جلال الدين بين صوفية كونيا لم تكن محل جدل، حتى وإن لم نتبع التاريخ اتباعا حرفيا الذي يقول أن مشايخ الصوفية الكبار صدر الدين القونوي وفخر الدين العراقي وشمس الدين إكي وغيرهم اجتمعوا بعد موته وقال صدر الدين عن مولانا: «لو كان أبو يزيد والجنيد عاشوا في عهده لانتهجوا نهجه والتزموا طريقه؛ كان مائدة الفقر المحمدي، ونحن ننهل منها بفضله»[١].

إن إنجاز الرومي في الأدب هائل؛ فله أكثر من ثلاثة آلاف بيت شعري، بجانب ما يزيد على ألفين وستمائة بيت في المثنوي، يضاف إليها «أحاديث المائدة»، كما سميت في كتابه «فيه ما فيه»، وهي تحتوي على قدرة شعرية في العرض، تبدو على شكل أدلة منطقية، لا تقارن بشعره، إلا أنها تكمله، بالإضافة إلى ذلك هناك عدد من الرسائل. وقد أجاد الرمي حكاية القصص، مثل العطار، غير أن قصصه ليس لها بناء محكم مثل قصص سلفه. وهو يبدأ دائما أي قصة - حتى في الشعر كذلك - ثم يبتعد بفعل تداعي الخواطر أو بفعل نغمة أو محتوى كلمة، فيتحول إلى موضوع آخر تماما إلى أن ينتبه إلى العودة إلى الموضوع الأول. وشخصيات المثنوي وكذلك الصور والرموز لها قدرة شعرية على التحول، كما أن المثنوي - «موطن التوحيد»[٢] - يتضمن كل النظريات الصوفية التي عرفت في القرن الثالث عشر. لكنه كان من المستحيل تقريبا أن ينشئ الرومي من قصصه وحكاياته التمثيلية نظاما صوفيا، ولهذا وجد كل شارح في المثنوي ما يبحث عنه - من وحدة

---

(١) (نفحات الأنس ٤٦٤)

(٢) (المثنوي ٦: ١٥٢٨)

الوجود إلى التصوف الذاتي، من الحب ذي الجذبة إلى الموقف المتمسك بالشريعة. والمثنوي لا نهاية له، «حتى لو تحولت أشجار الغابات إلى أقلام والبحر إلى مداد»[١] فلن ينتهي، فهو يتضمن ـ كما في المثل المذكور في القرآن[٢] ـ كلمات الحكمة الإلهية.

ولو كان هناك شاعر ملهم بين المسلمين فهو جلال الدين بالتأكيد. فهو لا بد وقد أملى جزءاً كبيراً من أبياته الشعرية وهو في حالة من الوجد، وميلاد ذلك الشعر الملهم على عادة ما يكون لدى الصوفية يوجد في شعر الرومي بشكل أكبر من وجوده في أعماله الملحمية؛ فإن الإيقاع هناك يوحي بأن وراءه حركة ديناميكية لا تكف عن الدوران منها يخرج ذلك الشعر، قيل إن طرقات الصائغين في دكاكينهم في كونيا قد دفعته ـ مثلها في ذلك مثل الطواحين المائية في حدائق مرام بصوتها العذب ـ دفعته إلى الرقص وإلى إنشاد الشعر. كما أن هناك مناسبات أخرى كافية كانت تأتي فيها كلمة ما أو صوت ما فتلمس وتراً قريباً في نفسه، فتنشأ بسببه قصيدة بشكل تلقائي. إن النماذج الإيقاعية في أشعار الرومي لم يتم تحليلها بعد، غير أنه من النظرة الأولي يتضح تفضيله للأبحر الشعرية البسيطة نسبيا. ويغلب فيها اجتماع متحرك في نهاية كلمة بآخر في بداية التالية اجتماعا يجعل من شطري البيت أربعة، فينشأ بذلك شكل مشابه لشكل الأغنية الشعبية التركية. وفي كثير من الحالات يشعر المرء أنه من الأفضل قراءة أشعاره طبقا لنبرها وليس طبقا للأبحر الشعرية (المستخدمة من قبل). وهي مما يمكن التغني به جيدا، سواء أكانت من الأبحر القصيرة البسيطة أم من الطويلة الصعبة. وليس من العجيب أن الرومي الذي كان يريد أن يعبر عن الأغنية الباطنية للروح قد استخدم صورا من الموسيقى والرقص أكثر من أي شاعر آخر؛ وأشهر مثال على ذلك هو أول قصيدة في المثنوي «أغنية قصبة الناي»؛ فقصبة الناي تشكو أنها انتزعت من الغاب وأنها تحن إلى أصلها، وهي تتحدث عن سر التوحيد الإلهي وحب كل من له آذان تسمع. ولكن الرومي لم يبتدع القول بهذا السر؛ فهو كثيرا ما يستخدم قصصا وحكايات وأمثلة كانت معروفة منذ وقت طويل، لكنه كان يعطيها معنى جديداً:

---

(١) (المثنوي ٦: ٢٢٣٧)

(٢) (الكهف ١٨)

ربما قرأتم في كليلة

وما كان ذاك إلا غطاء الحكاية

وهاكم جوهر الروح...[١]

وقصة قصبة الناي اقتبسها السنائي[٢] الذي حكى عن أمين سر أحد الملوك الذي كان قد مرض لأنه لم يكن بإمكانه أن يبوح لأي شخص بالسر الذي أئتمنه عليه الملك؛ فأرسله الطبيب إلى بحيرة منعزلة حيث باح بالسر هناك ـ غير أن شجرة الغاب التي نبتت على شاطئ البحيرة قطعت وصنع منها ناي كشف السر للعالم أجمع[٣]. وتلك الحكاية هي في الأصل حكاية «الملك ميداس وأذن الحمار» (وغورديون ـ مقر حكم ميداس ـ لا تبتعد عن كونيا كثيرا). كما تحكى قصة مشابهة عن على ـ ابن عم النبي محمد وزوج ابنته ـ الذي باح لبركة ماء بالأسرار الإلهية التي كان قد همس له بها النبي. وهذا المثال يبين كيف اختلطت التقاليد العتيقة بخبرة الرومي الشخصية.

ففي بلد اشتهر فيها الناي الفريغيري منذ عصر اليونانيين كان باستطاعة الرومي أن يعبر شاكيا مثل الناي عن سر الشوق والوصل عند انفصاله عن حبيبه. فهو تحت تأثير أنفاس الحبيب يستطيع أن يبوح بأسرار ما كان لها دون ذلك أن تخرج، كالرباب أو الجُنْك الذي لا يستطيع أن يحكي عن سر شوقه إلا بملامسة أصابع الحبيب له. إن أشعار الرومي مليئة بالرموز التي تعود إلى الموسيقى وإلى الرقص الصوفي؛ فقد كان الرقص الصوفي بالنسبة له حركة تهب الحياة وجزء من رقص السماء الذي تشارك فيه الملائكة والنجوم.

حاول البعض أن يرجع أجزاء كبيرة من عقيدة الرومي إلى التأثيرات الأفلاطونية المحدثة، غير أنه يستحيل فك الخيوط المزركشة في نسيج مشاعره (ناهيك عن فك نسيج أفكاره)، تماما كاستحالة فك زركشة ديباج ـ مما يتحدث هو أحيانا عنها في شعره ـ دون الإضرار به.

---

(١) (المثنوي ٤: ٢٢٠٣)

(٢) (انظر ص ٤٨٤)

(٣) يتناول كتاب Ritter: Das Proomium des Matnawi - i Mawlawi (1939) مصدر الأبيات الثمانية عشر الأولى في المثنوي.

والمحب ينسج من دمه حريرا وديباجا

من كثرتها يفرش الحرير تحت أقدام المحب والديباج...[1]

ومما لا مراء فيه أن المثنوي يضم أفكارا من الأفلاطونية المحدثة؛ فقد تعرف مولانا من ناحية على فكر ابن عربي من خلال صدر الدين القونوي، ومن ناحية أخرى كانت التقاليد الهلينية مازالت حية في منطقة الشرق الأوسط، وخاصة في بلد الروميين (روم، ولذلك لقب بالرومي). وقد نقل علماء العلوم الطبيعية والفلاسفة العرب فكر الإغريق بكل عناية، حتى إن بعض حكايات أفلاطون وجدت طريقها في المثنوي، كما يحكينا التراث في إقليم كونيا أن أفلاطون عاش عدة سنوات في تلك المنطقة وكان ساحرا كبيرا؛ وتسمى إحدى الآثار الهتيتية على نبع ماء بالقرب من بحيرة بيشهير جنوب كونيا ـ تسمى إفلاطون بينارلي Eflatun Pinari، أي «نبع أفلاطون»؛ فهناك لا بد وقد منح الساحر الكبير المنطقة شكلها الحالي.

كان التراث اليوناني والمسيحي ما زالا حاضرين في كونيا في القرن الثالث عشر، ومراكز المسيحية الكابادوكية ومستوطنات الرهبان في الأديرة المنحوتة في الصخر في غوريم Goreme كانت لا تبعد عن العاصمة إلا بأيام سفر قليلة. ولذلك تتضمن أعمال الرومي إشارات إلى عيسى ومريم أكثر من أي عمل آخر، بالرغم من أن كلتا الشخصيتين المعروفتين للمسلم من خلال القرآن قد أصبحتا رمزين من رموز الشعر الإسلامي. والرومي كان يقتبس أيضاً من بعض المواضع الإنجيلية التي نادرا ما كانت ترد في الشعر الإسلامي، إلا أن عمله في مجمله يمكن تبريره من شواهد القرآن والحديث النبوي.

إن لغة الرومي الرمزية في شعره في المثنوي تعكس مجمل عالم الفكر في عصره، فلا يوجد شكل بلاغي أو شعري واحد لم يستخدمه ببراعة، رغم أنه كان يصعب عليه أحيانا أن يفكر في قوافي منمقة، فكان يملأ سطرا ما بكلمة «تيرلالا» الصاخبة أو يملؤه بتنبيه إلى البحر الشعري، مثل مُفَاعَلٌ فَعُولٌ. وقد كان جلال الدين يرفع سامعيه إلى أسرار الحب، غير أنه كان من الخطأ أن نعتقد أن السامع أو

(١) (ديوان الرومي ١٣٣)

القارئ كان يتعب من التكرار المستمر لنفس الأفكار. بل على العكس من ذلك، فليس هناك سوى القليل من الشعراء ـ وخصوصا من الصوفية ـ الذين كانت ثروتهم من الكلمات والصور في مثل ثروته.

كان الرومي يستخدم في الغالب أبسط الأحداث الحياتية ليجذب اهتمام سامعيه: «هل سمعت؟ هل كان جارنا مريض؟ ماذا أعطاه الطبيب؟» بالطبع كان ذلك المرض هو مرض الحب، كما يكتشف المرء بعض وصف دقيق للأعراض السماوية غير المباشرة لذلك المرض. هل كان بالليل ضجيج؟ «لقد وقع المفتاح من السقف»، وبهذا ينكشف سر المحب (أو أنه سوف ينكشف للجيران بعد تسعة أشهر؛ «فالليالي حبالى»). وماذا حدث بالأمس؟ لقد جاء راقصو الشوارع، وقد تعجبنا جميعا من تفننهم في الرقص بالحبال ومازحناهم «غير أن صورتك تعلم روحي الرقص بحبال خصلات شعرك السوداء»[1]. والقطة التي تقفز في الجوال لأعلى وتتهاوى لأسفل بلا هوادة تذكر الشاعر كيف أن المحب محمول على يد الحب. وقلوب المحبين ورؤوسهم ملقاة في أكوام أمام الحبيب كما تلقى رؤوس الذبائح وأحشاؤها في حانوت قصاب[2]. كما أن رؤيا الحبيب تأتي إلى حمام الدموع الساخن حيث تجلس حدقة عين الشاعر مثل حارس الحمام[3].

في كثير من تلك الأبيات نجد كذلك نوع من الدعابة، كما أن الرومي لم يخجل من استخدام تعبيرات ذات وقع شديد ليصدم سامعيه أو يوقظهم. بل إنه أيضاً كتب تقليدات هزلية بأشكال من التعبيرات التقليدية. كما وصف مولانا الرومي شوقه في صور مأسوية، فهو ظمآن مثل الرمل[4]، وظمأه هو ظمأ المحب الأبدي إلى حب أكثر وأكثر، إنه ظمأ الكثبان الرملية التي تبتلع الماء فور وقوعه عليها. هل نام المحب يوما؟ لا، فالنوم يرمقه ويمضي[5] ليستقر عند شخص آخر؛ أو:

فراقك كأس سمه

---

(١) (الديوان ٦٦٨ ـ ١١٩٨)
(٢) (الديوان ١٦٠٠)
(٣) (الديوان ٣٠٧٧)
(٤) (الديوان ١٢٠٠)
(٥) (الديوان ١٤٤٤)

شربه النوم فمات من توه[١]

أو أن النوم قد وجد أن قلبه بلا مذاق، وامتهنته يدا الحب فابتعد مهرولا محزونا[٢].

وكذلك القصائد الشعبية ـ المعروفة في الغالب بسلسلة قصائد نصر الدين حجا ـ قد حشيت بالمعاني الصوفية، حتى الفقرات الخليعة، وخصوصا في الكتاب الخامس من المثنوي، قد تحولت إلى صور مجازية صوفية، لأن «هزلي ليس هزلا، بل إرشاد»[٣] ـ (وتلك ملحوظة مقتبسة من السنائي).

وأحيانا تأتي اللغة الرمزية مخيفة ومظلمة ومرعبة، وقد كان تخيل دم شمس الدين أمام الباب قد منح الرومي بعض قصائد ديوانه لونا قاتما وتعبيرا قويا في نفس الوقت. ففي بدايتها على سبيل المثال سطر تجدر ملاحظته للتدليل على القافية الابتدائية الصعبة جدا، وهو:

كوه كون از كلها، بحر كون از خوني ما

أي: اعمل من جماجمنا جبلا، واجعل من دمنا بحرا[٤]

أو كما قال في سياق آخر:

ما هذه الأرض تراب، بل وعاء ملؤه الدم،

من دم المحبين...[٥]

كما أن هناك أيضاً أبيات أخرى مفعمة بالرقة:

ارفع الحجاب وأغلق الباب

أنت وأنا والبيت خالٍ[٦]

فلا الروح لها سمع بدون كلمتك

(١) (الديوان ٧٧٩)
(٢) (الديوان ٥٠٠)
(٣) (المثنوي ٥: ٢٤٩٧)
(٤) (الديوان ١٣٠٤)
(٥) (الديوان ٣٣٦)
(٦) (الديوان ٢٧٢٨)

ولا الكلمة لها روح من غير سمعك[١]

سعد الزمان إن نزلنا في القصر

نحن، أنا وأنت

سعد الجسد ما لم تقسم روحنا

نحن، أنا وأنت[٢]

وتتضمن تلك الأبيات صورا لا تنسى رغم أن معظمها مقتبس من لغة الشعر الفارسي فإنها تعبر عن إحساس مغاير لها تماما، حتى لو كان الاختلاف بمجرد تغيير موضع النبر أو إضافة إحدى الصفات.

وقد أصبح مشايخ التصوف الأوائل في شعر الرومي - كما كانوا لدى السنائي والعطار - رموزا للمقامات والأحوال الروحية؛ فيوجد كثير من الإشارات إلى الحلاج - شهيد الحب - في ديوان الرومي وفي مثنويه. وبيت الحلاج القائل:

اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي

أصبح مفتاح فكر الرومي؛ لأن أحد المواضيع الرئيسية في شعره هو موضوع الموت، الذي يستقبل المرء من خلاله حياة جديدة، طبقا للحديث النبوي: «موتوا قبل أن تموتوا». وقد نسق الرومي صورا جديرة جدا بالملاحظة ليدلل على صحة هذا الحديث. وحتى حبات الحمص أصبحت رموزا للوضع الإنساني[٣]؛ فتلك البقوليات تشتكي من إلقائها في الماء المغلي وتريد أن تقفز من الإناء، غير أن الشاعر يحكي لها أنها لكونها ترعرعت في مطر الرحمة الإلهية وشمسها فلا بد أن تتعلم الآن أن تعاني من نار الغضب الإلهي حتى تنضج. وربة البيت التي تطهو الحمص يمكن تشبيهها بإبراهيم الذي أراد أن يضحي بولده لأن «الهدف الأزلي هو التسليم». ولن يمكن لحبات الحمص أن تصل إلى درجة الحياة الروحية ثم ينعم عليها بالروح والفكر في معراج دائم إلا بالطاعة في التسليم.

والعدم ضروري للصيرورة والوجود؛ وكل المشايخ يبحثون عن العدم

---

(١) (الديوان ٦٩٧)

(٢) (الديوان ٢٢١٤)

(٣) (المثنوي ٣: ٤١٥٨ وما بعدها)

والانكسار، لأنه عندها فقط يمكن أن يعمل الجانب الإلهي فيهم[١]. وقد تحدث العطار عن ضرورة أن «تؤكل الأشياء»، والرومي الذي كان يؤثر اللغة الرمزية المرتبطة بالمطبخ إيثارا جديرا بالملاحظة قد تبعه في ذلك. فالحياة حركة دائبة؛ غير أنه لن يمكن الوصول إلى درجة جديدة طالما لم تنفذ شروط المرحلة السابقة. والقافلة لا بد أن تكون دائما مستعدة لرنين جرسها الذي يبشر بالدخول في محطات جديدة[٢]. ومن التراب ينمو النبات الذي يتحول بالفناء إلى أشكال أسمى من الحياة. وكان الرومي يستخدم أحيانا مصطلحات التجارة، كما يجدها المرء في القرآن:

خير التجارة التجارة مع الله: فهو يشتريك من شهوتك الحقيرة ويعطيك بدلا منها نور الروح -

إنه يشتري ثلج الجسد الفاسد ويعطي في المقابل مملكة لا تخطر ببال[٣].

إن وصف الرومي لذلك السمو الروحي، الذي يعتبر بصفة عامة تعبيرا شعريا لأفكار الأفلاطونية المحدثة عن عودة الروح إلى مصدرها الإلهي، قد جذب انتباه العلماء الغربيين منذ أول معرفة لهم بالرومي. وقد ترجم ريكرت جزءاً من المثنوي قبل مائة وخمسين عاما، ولكن بدون أن يترجم آخر وأهم سطر فيه:

ها أنا قد مت حجرا، فخرجت نبتا

مت نبتة فاستكملت المشوار حيوانا

مت حيوانا فأصبحت إنسانا

ماذا أخشى إذن ما دمت بالموت لا تنتقص قيمتي

فإذا ما عدت فمت إنسانا

فلسوف أهدى جناح ملك

ثم يكون لزاما أن أموت ملكا

فأصير - لا أفهم كيف - إلى روح الله

---

(١) (المثنوي ٦: ١٤٦٧ - ٧٤)

(٢) (الديوان ١٧٨٩)

(٣) (المثنوي ٦: ٨٨٠ - ٨١)

ثم يقول السطر الأخير:

أواه، لا توجدني! فالعدم يناديني

بنغمات الأرغن قائلا: «إليه سوف نعود»

والعدم هو ذات الله التي لا يمكن وصفها، والتي هكذا كان يراها بعض الصوفية وفي مقدمتهم الرومي، لأنها خارج نطاق كل تعبير أو تصور ممكن - مثل كلمة neti neti، أي «لا لا» لدى الأوبانيشاد. بعد ذلك بقليل تناول الرومي نفس الفكرة في كتابه[1]، غير أنه في ذلك الموضع يشبه العالم بالحلم والموت بنور الصباح ـ وتلك صورة مشهورة لدى الصوفية. وحتى في قصائده الشعرية كـ يذكر تطور التراب إلى نبات ثم إلى حيوان ثم إلى إنسان، حيث كان يركز أحيـ على خضوع التراب وفقره بصفة خاصة. وإذا أصبح الإنسان متواضعا مثل التراب ـ وبهذا الشرط فقط ـ فيمكن أن تنمو النباتات فيه، ويمنح قلبا؛ فالانكسار والتواضع شرطان للتحول إلى مقامات أعلى في الحياة.

وقدر رأى بعض المحدثين من المسلمين في قول الرومي:

ها أنا قد مت حجرا

رأوا فيها تعبيرا عن النظريات الداروينية، وذلك التفسير يعود تقريبا إلى العالم الهندي مولانا شبلي نعماني في كتابه عن تاريخ الرومي (١٩٠٣)، والذي تأثيراً عميقاً في مسارات فكر إقبال. وقد وجد بعض العلماء الباكستانيين في ذلك الدليل على أن العلماء المسلمين قد طوروا نظرية النشوء والتطور في وقت سابق من العصور الوسطى (خليفة عبد الحكيم)، واعتبر البعض الآخر أبيات الرومي دلالة على التطور الحر للأنا التي تطمح دائما إلى بلوغ درجات أعلى من الإدراك (فظل إقبال)، أو أنها طموحا أزليا إلى حرية وخصوصية أكثر (محمد إقبال)، أو أنها تعبير عن الصراع من أجل الوجود المتمثل في الخلق (عبد الباقي غولبينارلي). إلا أن الاقتباس من شعر الحلاج في نقطة تطور حكاية حبات الحمص، التي تنادي قائلة:

اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي

---

(١) (المثنوي ٤: ٣٦٣٧ ـ ٦٠)

تؤدي إلى تفسير صوفي خالص وتبدو لي متعارضة مع أي فهم شبه علمي لتلك الأبيات؛ فغاية الحب هي بلوغ حياة أسمى من خلال الموت والبعث الروحي، في تأرجح بين الفناء والبقاء، كما يبدو في طقوس الرقص الشديد. والصوفية يدركون أن ذلك الموت الأول يتضمن أعمالا مستمرة من التسليم الروحي الذي ينهيه كل فرد في مرتبة عالية من الحياة الروحية ـ إنه كما قال جوته «مت لتكن».

إن فكرة التطور المستمر حتى بعد الموت قد تناولها عدد من الصوفية، وكذلك أيضاً عدد من علماء العقيدة والفلاسفة الأوروبيين. وقد أعطى محمد إقبال في أعماله الشعرية ـ فيما بين عام ١٩١٥ و١٩٣٨ ـ تلك الفكرة مفهوما جديدا.

وهذه الغاية يمكن أن يرمز إليها بجوانب الحياة المختلفة، فالصور تتضح لكل من له عينان يرى بهما:

إذا ما سلب الإنسان المظهر فهو مثل الشتاء

يعلوه الأمل بانبثاق ربيع جديد[١].

وقد كان وليام هاستي على حق تماما عندما أعطى لنهجه لشعر الرومي عنوانا هو The Festival of Spring (أي عيد الرّبيع)؛ فموضوع الموت والبعث الذي كان من المواضيع الرئيسة لدى الرومي يتخلل شعره الربيعي أيضاً.

وقد كان الربيع دائما موضوعا محببا للشعراء الفارسيين والأتراك، غير أن زيادة الأشعار الربيعية الكثيرة لدى الرومي لا يفهمها إلا أولئك الذين عرفوا كيف أن سهول مدينة كونيا يغطيها اللون الأخضر بعد عاصفة تزدهر بعدها الورود وتتفتح أزهار الصفصاف ويمتليء الهواء بنسيم عطر[٢]. وهذا الربيع يعد بمثابة «قيامة» تبعث الأزهار والأوراق من الأرض السوداء. فالأوراق تتراقص من وجد رياح الحب، والأزهار تحمد الله بلغتها الصامتة، والرومي يسمع هذا التسبيح ويشارك فيه بترجمته إياه في سطور مقفاة. والرومي يجد بهاء المحبوب السماوي في الأزهار وفي أحجار الياقوت وفي الماء الجاري، فكل شيء من ذلك انعكاس لهذا المحبوب وحجاب ملون لذلك الجمال، الذي من عظمته يتراءى للناظر مباشرة:

---

(١) (المثنوي ٥: ٥٥٢)

(٢) قارن: A. Schimmel: A Spring Day in Konya (1975)

في البستان يوجد آلاف السكارى،

والورود وأزهار البنفسج يفوح منها العطر

وفي النهر يجري الماء بتؤدة

كل ذاك دليل على أنها ليست إلا هو

والرومي كان يعرف عطر الصباح الأناضولي في يوم من أيام شهر مايو؛ ففي أشعاره يشير الرومي كثيرا إلى النسيم الذي ما زالت تمتاز به صغار مدن تركيا. وقد كان الرومي يعايش بكل حواسه جمال الله وجلاله في النظر إلى حدائق كونيا وفي صوت الرعد أو في صوت صلوات الطير الخفية، وفي سطح الحرير الناعم أو في السجاد المنسوج في كونيا، وفي عطر حقول النباتات الفواحة وفي مذاق الأطعمة اللذيذة، وخاصة الحلوى التي اشتهرت بها كونيا. إن التجارب الحسية قد انعكست في شعره انعكاسا قويا، وذلك أحد الأسباب التي جعلت هذه الأبيات لا تفقد بريقها أو تناسقها أبدا، كما أنه أدى إلى التوازن بين التجربة الحسية والحب الإلهي. والرومي قد أعاد تشكيل الجوانب المباشرة والعادية في الحياة؛ كما أن رمز القوة المتغيرة للشمس والذي كان يسوقه مرتبطا بشمس الدين يمكن أن ينطبق عليه؛ فقد كان فن الرومي يرفع من شأن كل شيء.

إن كل شيء قد أصبح رمزا للحب، ومن ذلك كل قصائد المثنوي وكل صور الحياة:

ليس لأحد أن يكشف سر الحبيب

استمع إلى مضمون الحكايات

ففي حكايات وأساطير الأيام الماضية

ينكشف سر الحبيب أكثر[(١)]!

إن قوة الرومي ابنعثت من هذا الحب، وهو حب حدث كذلك على الجانب االبشري، غير أنه كان على أساس إلهي. فلم يكشف أحد أعمق أسرار الذكر الصوفي أحسن مما كشفه هو، فقد كان يشعر أن كل ذكر في نفسه عمل من أعمال

---

(١) (المثنوي ١: ١٢٠)

ـرحمة الإلهية، وهكذا فتح قلبه لهذه الرحمة الإلهية. وقد وجد في إدماج الحب مع إرادة الله وجد الحل للغز القدر، وكان قادرا على الصعود من أعماق ألم الفراق ـى أعلى سماء السعادة، وقد لخص حياته في السطرين التاليين:

وما النتيجة إلا في كلمات ثلاث

محترق أنا، محترق، إنني محترق[١]!

بعد موت الرومي بقليل اشتهرت أعماله وخصوصا المثنوي في كل المنطقة ـمتحدثة بالفارسية، وامتدت شهرته إلى الحدود الشرقية للعالم الإسلامي. وقد كان ـأثيره في شرق البنغال في القرن الخامس عشر كبيرا لدرجة أن أحد المؤرخين ـتب: «إن براهما المقدس يقتبس من المثنوي»[٢]

وقد صدرت أولى أهم الإسهامات لفهم شعره في تركيا نفسها، ونشرت ـطريقة المولوية التي أسسها سلطان ولد ـ والتي تهذبت طقوسها بعد ذلك ـ نشرت ـلماته وموسيقاه بفضل الإمبراطورية العثمانية التي كانت موجودة آنذاك. وقد كان ـشيخ الطريقة المولوية مرتبطا بالبلاط العثماني ارتباطا سمح له بتقليد السلطان ـجديد سيفه.

كانت مدينة كونيا هي مركز الطريقة دائما، وكان شيخها يُنعت بـ«الملا ـهونكار» Molla Hunkar و«الشيليبي» Celebi. وكان يوجد في أرجاء الإمبراطورية ـعثمانية كثير من التكيات الصغيرة، التي امتدت إلى سوريا ومصر، غير أنها لم ـتتخطى حدود الملك العثماني أبدا. ولم يكن الرومي معروفا لدى الصوفية ـمتحدثين بالعربية مثلما كان معروفا في المنطقة ذات التأثير الفارسي؛ فقد كان عالمه الرمزي مختلفا عن النموذج العربي (رغم أنه كتب بعض الأشعار بالعربية)، وحتى الترجمات العربية القليلة التي تمت في العصر الكلاسيكي لم تسهم في الفهم ـعميق لأفكاره.

وكان الدراويش يهتمون في حفلات السماع التي كانت تقام بعد صلاة ـجمعة بارتداء ملابسهم المخصصة لذلك، ألا وهي التنورة، وهي رداء أبيض بلا

---

(١) (ديوان الرومي ١٧٦٨)

(٢) إنام الحق: Enamul Haq, Muslim Bengali Literature (1957), S. 42.

أكمام، والديستيغول destegul، وهو سترة بأكمام طويلة، وحزام وخرقة سوداء تستخدم كالمعطف، وقبل بداية الرقص تطرح جانبا، كما كان الرأس يغطى بطاقية طويلة مكورة الشكل من الفرو تربط عمامة حول جزئها الأسفل. وقد أصبحت هذه الطاقية علامة نموذجية على الدراويش المولوية، كما أن كثيرا من الكتابات المجموعة من الأوراد أو من أدعية البركة كتبت على شكل تلك الطاقية الصوفية.

كان السماع يتم طبقا لقواعد دقيقة، وكان الشيخ يقف في أشرف مكان في قاعة الرقص، ويمر الدراويش من أمامه ثلاث مرات حيث يتبادلون التحية في كل مرة إلى أن تبدأ الحركة الدائرية. ويبدأ الدوران على القدم اليمنى بسرعة متزايدة في اتجاه عقرب الساعة. فإن أخذ الوجدُ أحدَهم يلمس الدرويش المسئول عن النظام ردائه برقة ليخفف من سرعة حركته. ورقص الدراويش يعد من أروع جوانب الحياة الصوفية في الإسلام، كما أن الموسيقى التي تصاحبه ذات جمال غير عادي. فهي تبدأ بالمدائح الكبيرة التي ألفها جلال الدين في مدح النبي (نعتي شريف)، وتنتهي بأغاني حماسية قصيرة، تكون أحيانا باللغة التركية.

يعتبر هذا الاحتفال بمثابة تمثيل للموت والبعث في الحياة، كما أنه يرمز إلى رقص الكواكب حول الشمس.

إن حب الموسيقى الذي ورثه المولوية عن شيخهم جلال الدين كان مصدر إلهام لكثير من الموسيقيين والملحنين الكلاسيكيين في الإمبراطورية العثمانية. وكانت أحلى ألحان الموسيقى التركية الكلاسيكية يؤلفها في الحقيقة ملحنون من أعضاء الطريقة المولوية أو محبيها. وينطبق نفس الشيء على الخطاطين والرسامين الذين كان الكثيرون منهم ينتمون للمولوية. وبهذا تكون تلك الطريقة قد منحت المجتمع التركي بعض أرق نماذج الفن الإسلامي.

كان الأتراك مرتبطين ارتباطا وثيقا بـ «حظرة مولانا»، كما ساهم العلماء الأتراك في فهم أحسن للمثنوي. وقد كتبت في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ثلاثة شروح مشهورة للمثنوي. ويعتبر شرح إسماعيل روسوهي أنقراوي (ت ١٦٣١) أحسن كل الشروح، وبعده بقرن من الزمان كتب إسماعيل حقي بورسلي الذي كان هو نفسه شاعرا صوفيا (ت ١٧٢٤) شرحا آخر، وفي نفس الوقت تقريبا نقل سليمان نهيفي (ت ١٧٣٨) المثنوي بكامله شعراً إلى التركية حيث

حافظ على الوزن الشعري بعناية. وتبدو تلك أولى الترجمات الكاملة إلى لغة أخرى بقي خلالها الوزن الشعري. بعد ذلك وجدنا محاولات مماثلة في شبه القارة الهندية حيث كتبت ترجمات من نفس النوع بالأردية والبنجابية والسندية[١].

وقام معظم الشعراء الأتراك ابتداءً من غولشيني في القرن الخامس عشر بتقليد مولانا. وينبغي ذكر اسم غالب ديديس (ت ١٧٩٩) بصفة خاصة من بين فناني الطريقة المولوية، وهو قد كان إمام المولوية في اسطنبول غلاطا. كان ذلك الشاعر أحد آخر أساتذة الشعرالتركي الكلاسيكي، كما أن أشعاره كانت تعبر عن اللهيب الداخلي الذي كان يمكن الدراويش من الدوران حول أنفسهم والرحيل إلى أعماق الوجد. كان في القرن التاسع عشر أيضاً شعراء أنشدوا في مدح الرومي، وحتى إنه قد كتبت في السنوات الأخيرة عدة أشعار لا بأس بها في مدح الرومي، حيث قرضتها فئات مختلفة، ما بين حجاج ملتزمين وسياسيين يساريين، وما بين شعراء سرياليين وكتاب ساخرين. ولو كتبنا قائمة الأسماء الطويلة التي من السهل تجميعها لما كفت للبرهنة على حب الأتراك لشيخهم (لأنهم لن يعترفوا أبدا بأنه لم يكن تركيا)، وإن آلاف الزوار الذين يدللون على تعظيمهم له عند الضريح في كونيا وكذلك جماعات الناس الذين يجتمعون في الاحتفال بذكرى وفاته في شهر ديسمبر ليكشفوا عن مدى عمق هذا الحب إلى الآن ـ حتى بعد مرور ستة عقود منذ أن أغلق أتاتورك مقار الصوفية ومنع كل أعمال الطرق الصوفية تماماً.

كانت أعمال الرومي تُقرأ كثيرا في إيران حتى عصر الصفويين، ثم ضعف الاهتمام بهذا النوع من التصوف، غير أنه قد ألفت شروح فلسفية راقية لأعماله ليس فقط في القرن الخامس عشر بل في القرون اللاحقة أيضاً. فالخواجة محمد برزا ـ أحد شيوخ النقشبندية في باكورتها ـ «كان يبحث عن البرهان في ديوان شمس تبريز»[٢]. كما أنه قد صدر من خلال العمل الدؤوب لفروزانفار Furuzanfar في الوقت الحاضر نص موثق يعتبر إلى جانب تحقيق نيكلسون للمثنوي أساسا لكل ما تلاها من الأبحاث. كما صدرت عدة دراسات أخرى متعلقة بمولانا الرومي لفروزانفار ودائرته الفكرية.

---

(١) أنظر: A. Schimmel: The Triumphal Sun، الفصل الأخير، ولنفس المؤلفة: Mevlâna Rumi'nin šark ve garp'ta tesirleri.

(٢) (نفحات الأنس ٣٩٣)

كان أكبر تأثير للرومي في شبه القارة الهندوباكستانية، حيث كان شعره معروفا ابتداءً من القرن الرابع عشر. وقد درس مشايخ الجستية كتاب المثنوي ابتداءً من نظام الدين أولياء (فقد كانوا يسمحون بالرقص الصوفي وكان بمقدورهم الاستمتاع بأبيات الرومي المدهشة). كما غدا شمس تبريز شخصية أسطورية وكان يذكر كثيرا جنبا إلى جنب مع شهداء الحب الآخرين في الشعر الإسلامي الشعبي في الهند. وكان يبدو أن كل طبقات الشعب مغرمون بأعمال الرومي، فقد أحبه الحكام المغوليون كما أحبه سكان القرى في السند والبنجاب. فهذا أورانجزيب، ذلك القيصر قوي الشكيمة، يسكب الدموع إذا استمع لتلاوة جميلة للمثنوي، كما أن أخاه دارا شيكوه اعتمد في كتاباته الصوفية كثيرا على مولانا. وقد كتبت مجموعة كاملة من الشروح وجوامع المصطلحات والقوائم والمختارات ونهوج المثنوي في عهد والدهم الشاه جهان.[1] كما أمرت كذلك ابنة أورانجزي، الشاعرة الموهوبة زيب النساء أصدقائها بكتابة مثنوي بأسلوب الرومي. وبإلقاء نظرة على الشعر الهندوفارسي نجد كيف تتجلى أفكار الرومي وكلماته بين السطور، وحتى الهندوس أنفسهم تأثروا به. والتأثر بالرومي ما زال متواجدا إلى يومنا هذا؛ فإقبال كان متأثرا تأثرا كبيرا بالرومي وقد ذكر كثير من أبياته في أعماله، وخصوصا في مثنوياته التي كتبها بأوزان مشابهة بما كتب قائده الروحي. ويقال إن بعض صوفية السند استخدموا ثلاثة كتب لا غير للتقوّي الروحي ـ وهذا ينطبق أيضاً على أقاليم أخرى ـ وتلك الكتب هي: القرآن والمثنوي وديوان حافظ[2]. وهناك اقتباسات كثيرة من أعمال الرومي توجد بكثرة في شعر الشاه عبد اللطيف المكتوب بالسندية في القرن الثامن عشر، ومن الممكن كتابة بحث كبير عن كل الأبيات الموجودة في الشعر الإسلامي بالهند المستقى من الرومي.

وقد رأى معظم شعراء شبه القارة وإيران وتركيا في مولانا الرومي ممثل تلك التعاليم في وحدة الوجود التي برزت في أعمال معظم الصوفية منذ زمان ابن عربي. وهكذا اعتُبِر الرومي ـ حتى في الغرب أيضاً ـ لساناً لأفكار ابن عربي، غير أنه في

(١) يمكن إلقاء نظرة جيدة في: H Ethe: Neupersische Literatur، الجزء الثاني، ص ٣٠١. ومن تلك الكتابات الهائلة نذكر: تلميذ حسين: مرآة المثنوي (١٩٣٣ ـ ٣٤)، وهو كتاب تحليلي مفيد.

(٢) G. M. Qasimi: Hashimiyya Library (1959), S. 309

بداية القرن العشرين بدأ الناس يفهمونه فهما أفضل. وقد فهم محمد إقبال بلا شك تلك القوة الديناميكية التي تختبيء خلف حكايات الرومي، غير أنه لم يبرز سوى أحد الجوانب العديدة لذلك المنشد الصوفي العظيم، وتفسيره يخاطب في بعض جوانبه الإنسان الحالي بطريقة أفضل من معظم المحاولات التقليدية التي حصرت روح الرومي الهائمة الطليقة في نظام فلسفي.

ومن الجيد أنه ما زال يوجد كثير من الإمكانيات لفهم الرومي، فشعره المؤثر يفتح آفاقا جديدة، ولذلك فسوف يستغرق علماء الشرق والغرب وقتا طويلا في دراسة أعماله والإعجاب بشعره المبهر.

التصوف الشعبي التركي

حدد تأثير جلال الدين الرومي بشكل كبير معالم تطور التصوف التركي والأدب والفن، غير أنه ربما هناك آخرون كانوا أدق في التعبير عن الخبرات الصوفية في محيط السلاجقة ومملكة العثمانيين الناشئة.

وهناك حكاية تقول كيف أن كونيا اكتسبت اسمها (والذي يعود إلى بالطبع إلي إكونيا Iconium القديمة):

جاء اثنان من الأولياء محلقين في الهواء إلى خراسان، إلى أن رأيا قمة الجبلين الذين يحدان السهل في كونيا، فأعجبهما المنظر وسأل أحدهما صاحبه قائلا: «konalimmi? (كوناليم مي)»، (أي: هل نسكن هنا؟)، فأجاب الآخر بقوله: «Kon ya (كونيا)»، (أي: بالتأكيد، اسكن هنا).

وتبين تلك القصة بترتيب ألفاظها البسيط أن الأناضوليين كانوا يعلمون أن أقوى دافع لخلق الأفكار الصوفية جاءهم من خراسان، من ذلك الجزء الشرقي لإيران الذي ازدهر فيه التصوف مبكرا والذي صار في الجغرافيا الشعبية متساويا في المعنى مع مسمى «شرق العالم الإسلامي وشماله».

إن أكبر ممثل للأدب الصوفي التركي هو أحمد الياسوي (ت ١١٦٦)، أحد تلامذة يوسف الهمذاني، وهو ينتسب إلى نفس الجذور التي منها النقشبندية التي أصبحت فيما بعد ذات قوة كبيرة في المناطق التركية في وسط وجنوب آسيا. وتعد «حِكَم» أحمد الياسوي من أولى جوامع الأقوال المأثورة في الحكمة الصوفية، وقد كتبت باللغة التركية الإقليمية في بلدة ياسي في أوزبكستان.

كان جلال الدين أحيانا يستخدم كلمات تركية في أشعاره، كما استخدم ابنه سلطان ولد اللغة التركية في ديوانه بكل براعة؛ غير أن يونس إمره، معاصر سلطان ولد، كان هو من استخدم اللغة التركية الأم وسيلة للتعبير الصوفي، وقد ترك لتركيا أشعارا بسيطة، عميقة المشاعر، مؤثرة، سهلة الحفظ يعرفها تلاميذ المدارس إلى يومنا هذا[١].

إن كل من يسمع تلحين الأناشيد التي كتبها يونس إمره يدرك كيف ينشأ عمل فني رائع يربط الأناشيد الصوفية التقليدية بالتقنية الموسيقية الحديثة في شكل جيد مدهش. وأكثر المقاطع وقعا في هذه الأنشودة هي الفقرة التي تكررها المجموعة askin ver, sevkin ver، أي: هبني حبك، هبني الشوق إليك - والفقرة المتكررة تعود إلى إحدى حكايات يونس إمره. وقد اختار الملحن بحق ذلك التعبير عن الحب الخالد والشوق الذي لا ينقطع أبدا ليكون موضوعا رئيسيا لتلحينه. ويدور يونس إمره بتلك الكلمات في فلك التصوف الكلاسيكي. ولا نعلم إلا القليل عن حياة يونس إمره، ويبدو أنه نشأ في دوائر أولئك الصوفية الأتراك الذين ظهروا بعد عام ١٧١٠ بعد غزو السلاجقة لشرق ووسط الأناضول. وقد واصل هؤلاء الصوفية السير على نهج أحمد الياسوي بعض الشيء، كما كانوا متأثيرن بأولئك الصوفية الذين تركوا شرق إيران في حوالي عام ١٢٢٠ عند هجوم المغول. كان يونس إمره كما يقول هو بنفسه مريدا لشيخ صوفي اسمه تابدوك إمره لمدة أربعين سنة (وهو عدد مقام الصبر). والواضح أن جماعة «إمره» قد تشكلت من الصوفية في الأناضول حيث كان نظام الارتباط بالشيخ لا يزال معتدا به قبل أن تطور الطرق الكبرى هناك عملها في الدعوة. وقد تنقل ذلك المغني الصوفي في أنحاء البلد، وربما يكون قد قابل الرومي في سنوات حياته الأخيرة. وطبقا لآخر بحث فقد مات في عام ١٣٢١ عن عمر يناهز ٧٢ عاما، وتدعي كثير من المناطق التركية احتوائها على مدفنه.

وكما أن قبره لن يمكن تحديد مكانه أبدا، فإنه كذلك ليس من الممكن

---

(١) أصدر أ. غولبينارلي دوان يونس إمره مرات عديدة، وأحسن طبعة صدرت في عام ١٩٤٣. وقد طبع مقال أ. شيميل بعنوان Yunus Emre طبعة مزيدة في عام ١٩٦١ باللغة الإنجليزية في كتاب: Talat S. Halman: Yunus Emre and his mystical poetry (1981)، ويعد هذا الكتاب مجموعة من المقالات الجيدة.

التأكد من أن كل القصائد المنسوبة إليه من تأليفه فعلا. وتبين الإصدارات المتعددة لديوانه التي أصدرها العالم التركي النشط عبد الباقي غولبينارلي شك الناشر في مصدر قصائده. ولكنه يبدو في وقتنا الحالي أنه من غير الممكن إصدار نص موثوق به ـ وفي هذا المقام نذكر أن نفس المشكلة نجدها لدى بعض الشعراء الأتراك الآخرين، الذين تضخمت دواوينهم على يد بعض الشعراء اللاحقين؛ وكثير من تلك الأبيات إنما هو تكرار لما ينشد من أغاني التراث في جملته أكثر من كونها ترجع إلى عمل معين لشاعر واحد. وإن الصنف الفني «إلهي» ـ وهو قصيدة صوفية في شكل شعبي تنشد عند التقاء الدراويش ـ يعتبر هو التعبير الواقعي لتلك التقاليد.

ولا يزال من وسائل العمل السهلة أن نعتبر قصائد يونس إمره التي جمعها غولبينارلي في إصداره عام ١٩٤٣ قصائد أصلية، رغم أنه بات من المؤكد أن كثيرا منها ليس أصليا. غير أنها تكشف عن يونس إمره، من هو ومدى إمكانيات مشاعره. ولم يستطع كثير من الشعراء الآخرين أن يكتبوا بنفس السيل من الأفكار المتتابعة وبنفس الصور وبنفس ترتيب الألفاظ.

استخدم يونس إمره الأبحر الشعرية الفارسية الحسابية في نظم قصائده، حيث كان يفضل البسيطة منها، وقد كان الرومي أيضاً يحب استخدام الأبحر الشعرية التي يمكن تقسيمها إلى جزئين بطريقة حسابية للوصول إلى الشكل الشعري المعروف في التركية والفارسية بـ «مسمّط»، وقد اقترب الرومي ويونس في شكل بسيط من الأغاني الشعبية التركية التي تتكون من أربعة أبيات على شكل «أ أ أ»، أو «ب ب ب أ»... وهكذا. وقد استخدم يونس الأبحر الكلاسيكية في لغته الأم بكل براعة، إلا أن أحسن قصائده هي تلك المؤلفة على أوزان الأبحر التركية الشعبية (أي على ٨ مقاطع + ٧ مقاطع، أو ٨ + ٨، أو ٦ + ٦).

كان يونس أستاذا في الوصف؛ فصوره لم تكن متأثرة باللغة فقط، بل وبالحياة في الأناضول كذلك. وعلى المرء ربما أن يعرف الطرقات الطويلة التي تمر في أعالي الأناضول ليستمتع بالانتعاش الكامن في أشعار يونس بالفعل. وحتى البلبل التقليدي صار عند يونس طائرا رحالا:

أغريبا نزل هنا أنت

آه، لماذا تبكي أيها البلبل؟

هل ضللت طريقك منهك القوى؟

آه، لماذا تبكي أيها البلبل؟

هل تخطيت جبالا عالية؟

هل مررت في طيرانك بالأنهار منخفضا؟

هل عانيت من انفصالك عن حبيب؟

آه، لماذا تبكي أيها البلبل؟[١]

ويونس مثل كثير من الصوفية قبله وبعده يتحدث أيضاً عن الساقية بإيقاع صوتها الذي يجعله ـ كما هو معهود في بلاد الشرق الأدنى ـ يفهم أنها انفصلت عن جذورها، وأنها تبوح بآلام انفصالها عن شجرتها ببلاغة، مثلها مثل ناي الرومي الذي يعبر عن شوقه إلى وطنه في الغاب. وبين يونس وبين سلاسل الجبال الحجرية التي تحجب الأفق عداوة شخصية لأنها تريد أن تمنعه من شيخه المحبوب؛ إلا أن السحابة المعلقة مثل خصلة الشعر الداكنة على رأس الجبال المغطاة بالسلوج تفك شعرها وتبكي عليه[٢]. كما أن قلبه يصير سيلا جارفا ويصير جسده بكامله في حرارة الصيف ترابا تقلقه رياح الحب التي تحمله إلى هدف مجهول:

انظر ماذا جعل الحب مني!

وتلك هي الفقرة المتكررة في إحدى قصائده المعروفة[٣].

تتبع يونس بكل أمانة تلك النماذج التي أنشأها التصوف الكلاسيكي، إنه يتفكر في الموت وفي يوم القيامة، ويصف أهوال اليوم الذي يكون على الإنسان أن يرتدي فيه «ثوبا بلا ياقة وبلا أكمام»، فيسأله الأسود، أي الملك الموكل بالسؤال، في قبره[٤].

وإيمان يونس إمره معتمد اعتمادا ثابتا على القرآن:

---

(١) (ديوان يونس إمره ٥٣٩)

(٢) (ديوان يونس إمره ٢٥٢)

(٣) (ديوان يونس إمره ١٢٤)

(٤) (ديوان يونس إمره ١٣٣)

من لا يعرف القرآن

فكأنه لم يولد أبدا[١]!

والصلوات الخمس لا يجوز تركها، لكن الذكر له تقريبا نفس أهميتها، وهو الذي يشترك فيه كل ما في الطبيعة. إن يونس أحد أولئك الصوفية الذين كانوا يسمعون ذكر كل المخلوقات الدائم ويشاركون فيه:

مع الجبال ومع الأحجار

أناديك يا رب!

مع الطيور في نَفَس الصبح

أناديك يا رب!

مع السمك في قاع الماء

مع الغزلان في مدار الصحراء

مع «يا هو» في أفواه الأبواب

أناديك يا رب[٢]!

والشهادة باعتبارها من الذكر هي:

عسل لمن هم نحل

وورود لمن هم براعم[٣]

وكما بين جون ر. والش John R. Walsh بإدراك عميق فإن هناك عدد من قصائد يونس تتكرر في نهاية كل بيت منها عبارة «الحمد لله»، أو أي عبارة إيمانية أخرى. وكانت تلك القصائد معدة لتلاوتها بمثابة أوراد للذكر لدى جماعات الصوفية. وهناك قصيدة ليونس إمره، وهي أجمل ما يتحدث عن ذكر الله الدائم في الجنة، لا تزال تدرس إلى الآن في المدارس التركية:

Sol cennetin irmaklari

---

(١) (ديوان يونس إمره ٥٠٨)

(٢) (ديوان يونس إمره ٥٥٢)

(٣) (ديوان يونس إمره ٥٣٤)

كل أنهار الجنة

تجري بذكر الله،

وكل بلبل هناك

يغني وينشد الله الله،

وأغصان شجرة الغاب الكثيفة

واللسان الذي يتلو القرآن

وأنوار أزهار الجنة

لا تفوح إلا بلفظ الله الله،

الجزوع من الذهب الخالص

والأوراق على كثرتها من الفضة

والفروع التي تنبت براعما

تنبت بقول الله..[١]

إن كل ما في الجنة من أصوات وعطر ونسيم ونبات وحب ليس شيئا آخر غير لفظ الله، فكل شيء يذوب فيه. تلك هي جنة الصوفي الذي لا يهتم باقتناء بيت جميل أو بعض الحور «التي عمرها آلاف السنين»، لأن مشاهدة الحبيب الإلهي هي الجنة الحقيقية، والذين لا يتلذذون بهذه المشاهدة يعيشون في جحيم أينما كانوا.

ومثل إخوانه الصوفية فقد كان يونس أيضاً يحب النبي محمد حبا جارفا، وحتى لو مال المفسرون الأتراك المحدثين إلى اعتباره ممثلا «للتقوى التركية القومية» وباعتباره غير متشدد، وهم بذلك ينسون مدى تعمق أفكاره الصوفية في التراث الإسلامي. فالنبي هو الشفيع، وهو الغاية من وراء الخلق، «اسمه جميل» مثله تماما:

(١) (ديوان يونس إمره ٤٧٧)

كل نحلة تدخل الخلية،

تصلي على محمد ألف مرة ومرة[1]

يعكس شعر يونس المراحل المختلفة للصوفي، من نسك، إلى شعور بالوحدة في الدنيا، إلى اضطراب، إلى أن يهبط بسلام وهدوء في صحبة شيخ صوفي.

كان يونس صقرا،

يقف على ذراع طوبدوك[2].

كان يونس يؤمن بقدرة رجال الله إيمانا عميقا، غير أنه كان يدرك أن الشيخ نفسه يجهز الإنسان للاتحاد الأخير، لأن ذلك يتعلق بالنعمة وحدها[3].

ومثل كثير من الشعراء الصوفيين الآخرين يرفض يونس في إحدى قصائده الطويلة تلك التوصيفات الأخروية الغيبية، كما جاءت في القرآن وكما وصفها العلماء والوعاظ بكل تفاصيلها:

إن سألتني يا رب،

فسوف أقول لك:

إنني أذنبت في حق نفسي،

فماذا فعلت في حقك؟

وهكذا يرفض يونس القدر ويسخر من فكرة الصراط في يوم القيامة قائلا: لما لابد أن يكون الصراط مثل الشعرة، بينما تعود الناس على بناء قناطر يستطيع المرء أن يمر عليها إلى الجانب الآخر بلا مخاطرة؟ لماذا يضع الله الميزان ليزن ذنوب البشر القذرة؟ وهكذا يحلل مشاهد يوم القيامة المختلفة إلى أن يسلّم في النهاية لإرادة الله ويسأل الله المغفرة. وقد أعاد عدد من الشعراء الصوفيين الأتراك

---

(١) (ديوان يونس إمرة ٥٢٤). ظهرت كذلك فكرة النحلة التي تصلي على النبي (بحيث يكتسب عسلها حلاوته بذلك) في الشعر الشعبي السندي. أنظر: A. Schimmel: Und Muhammad ist sein Prophet (1981), S. 77.

(٢) (ديوان يونس إمره ١٧٩)

(٣) (قارن: ديوان يونس إمره ٥١٦)

تناول هذا الموضوع: فهذا قيغوسوز أبدال في القرن الخامس عشر يدعو الله للمرور مرة بنفسه على قنطرة الصراط، كما يسأل الشاعر البكتاشي الرب في أواخر القرن السادس عشر قائلا:

ماذا تفعل بتلك النار؟

أصاحب حمام أنت، أم كولهانبايه Kulhanbeyi؟ (أي الشخص الذي يجلس في الرماد الناتج من الحمام ليدفأ، وبذلك يكون شخصا بائسا)[١].

وذلك التخاصم والتشاحن مع الله نجده قليلا عند يونس، غير أنه ليس نادرا في الشعر البكتاشي المتأخر.

تعتبر أشعار يونس ـ وخصوصا المكتوبة بالأبحر الكلاسيكية تعبيرا عن وعي كوني شامل، فنفس الشاعر الذي يبكي من النار ويرتعد مستثقلا ذنوبه يشعر أيضاً أن الدنيا والآخرة يملؤهما جلال الله وأن الحبيب يكمن في قلبه في نفس الوقت. وقد أدى به ذلك إلى مطابقة قلبه بالكون وإلى أن يجعله ينادي في أبيات فرحة:

أنا الأول والآخر،

أنا من أرسل الطوفان لنوح،

أنا البصير والآخذ والعاطي.

كذلك هو يماثل نفسه بكل الأنبياء، وبكل المحبين وبكل من يعانون بسبب حبهم، مثل النبي يونس أو منصور الحلاج. تلك القصة تكاد تكون متطابقة في الشكل والمضمون مع الشعر الصوفي المتأخر في شبه القارة الهندية.

وقد أثارت إحدى قصائد يونس اهتمام الصوفية الأتراك ومؤرخي الأدب الغربيين، وهي القصيدة التي بعنوان tekerleme، وهي صنف أدبي معروف في الشعر الشعبي التركي يشبه الأشعار ذات الكلام اللامنطقي وأغاني الأطفال في اللغات الأوروبية[٢]، والقصيدة تبدأ بالأبيات التالية:

صعدت فوق شجرة برقوق،

---

(١) Vasfa Mahir Kocturk: Tekke Siiri Antoljisi (1955), S. 219

(٢) (ديوان يونس إمره ١٣١)

لأجني العنب،

فسألني البستاني:

أوتأكل ثمار الجوز؟

وفي بيت متأخر يقول:

السمكة صعدت فوق شجرة الحور،

لتأكل القار المطبوخ!

وقد أصبح هذا البيت مثلا يضرب، فيقال: «عندما تتسلق السمكة شجر الحور»، بمعنى استحالة الحدوث، وهو مثل قولنا: Wenn das Schwein fliegt...، أي «عندما يطير الخنزير». وفي هذا المقام أذكر أننا نجد نفس التعبير في الشعر الصوفي لدى الشاعر كبير في الهند، مثلما يستخدم الصوفية في كل البلدان الشطحات لبيان الخبرة الصوفية، حيث يكون التفكير المنطقي فيها مستحيلا[١].

وقد شرحت قصيدة tekerleme ليونس شروحا كثيرة، مع أنها لم تكن الوحيدة في الأدب الصوفي التركي. وإن شرح نيازي مصري (ت ١٦٩٧) ـ الذي كان هو نفسه شاعرا ممتازا وشيخا صوفيا ذو مكانة عالية ـ يعطينا فكرة جيدة عن فن الشرح التراثي[٢]:

أراد الشاعر بهذه القصيدة أن يبين لنا أن كل شجرة من أشجار الأعمال لها ثمار خاصة. وكما أن كل ثمرة في العالم الظاهر لها شجرتها فكل عمل له وسيلته التي ينجز من خلالها، فوسائل الحصول على المعرفة على سبيل المثال هي اللغة والقواعد والنحو والمنطق والأدب والحكمة والبلاغة والفقه ودراسة السنة النبوية وتفسيرات القرآن والفلسفة والفلك. وللحصول على المعارف الباطنية فإن الوسائل هي التسليم الصادق التام والمداومة على ذكر الله و«يقظة الضمير الداخلي» وقلة الأكل وقلة الكلام وقلة النوم واجتناب الناس. ووسائل الوصول إلى الحقيقة هي الزهد في الدنيا والزهد في الآخرة والزهد في الوجود. وهكذا يشير الشيخ المبجل

---

(١) Charlotte Vaudeville: Kabir Granthavali (1975), وللاطلاع على الإشكالية قارن: A. Schimmel: As trough a Veil, Kap. 4.

(٢) حمزة طاهر: التصوف الشعبي في الأدب التركي (١٩٥٠).

بذكر البرقوق والعنب والجوز إلى الشريعة والطريقة والحقيقة، فالذي يؤكل من البرقوق هو جزؤه الخارجي، وليس نواته، وما يشبه البرقوق هو الجانب الظاهري للأعمال...

وبالنسبة للعنب فإنه يؤكل ويصنع منه أشياء كثيرة، مثل السجق الحلو، والمربى، والمخللات والخل ومثلها أشياء أخرى للأكل، غير أنه بسبب وجود بعض البذور الصغيرة من الرياء والفخر والكبر والاعتزاز بالنفس فإنها تسمى أعمالا باطنية غير أنها ليست هي «الحقيقة»...

أما الجوز فهو رمز تام للحقيقة. ففي قلب الجوز لا يوجد شيء ينبغي أن يرمى، فكل ما في داخلها يؤكل، وهي دواء لكثير من الأمراض.

والبستاني هو الشيخ الصوفي الكامل، الذي يستطيع المرء بمساعدته فقط أن يفرق بين مختلف الثمار وأن يصل إلى الحقيقة...

ويمكن لهذا التحليل أن يكون صحيحا أو أن يكون غير صحيح، غير أنه يبين على كل حال كيف اكتشف الشارحون في الأزمة التالية أسس الحقيقة الصوفية في قصيدة من صنف tekerleme.

والواضح أن الصوفية الأتراك كانوا يعشقون تلك القصائد المبسطة، ولهذا السبب لا بد أن نذكر هنا قيغوسوز أبدال، الصوفي البكتاشي، الذي عاش في القرن الخامس عشر ربما في الجزء الأوروبي من مملكة العثمانيين. وهو من المفروض أن يكون قد سكن في القاهرة ليؤسس مقرا للطريقة البكتاشية هناك، وطبقا للرواية فإن قبره يقبع على جبل المقطم، حيث دفن كثير من الأولياء الصوفيين القاهريين[١]. ومن الممكن أن يكون قيغوسوز أحد أبدال الروم، وهم أولئلك الدراويش الذين تنقلوا في أنحاء مملكة العثمانيين مرتدين فراء الحيوانات وأقراطا فضية في آذانهم. وكان الممثل النموذجي لهذا النوع من الدراويش هو برك بابا Barak Baba من أهل القرن الرابع عشر، والذي كان يتجول «وهو يجأر

---

(١) توجد قصائد الصوفي المذكور مترجمة إلى الألمانية في كتاب أ. شيميل Aus dem goldenen Becher (1974)، وهناك دراسة متعمقة عن قيغوسوز أبدال كتبها عبد الرحمن جوزيل Abdalrahman Guzel في عام (١٩٨١).

كالدب ويرقص كالقرد» كما تدعي الكتب. وكان شائعا عن أبدال الروم أيضاً تعاطيهم للأفيون، ويتذكر المرء أولئك الدراويش عندما يطالع الصور المنسوبة إلى رسام القرن الخامس عشر المعروف بسياه كليم Siyah Kalem، فالأشكال التي يرسمها تبدو مثل تصوير لشعر قيغوسوز أبدال.

وتعتبر أشعار قيغوسوز من أخص تعبيرات التصوف، وهو لم يكن يتردد في الإفاضة في وصف أمنياته بالحصول على طعام جيد؛ وهو يدعو الله أن يرسل له مئات الأواني من «الحلوى»، المقصود بها هنا أفخاذ الضأن، وكل أنواع الحساء والخضروات وحتى شواء الخنزير...

آلاف الثيران وآلاف الأبقار متبلة بالخردل

بالثوم وبالخل، وكذا مطبوخة منها السيقان والأرجل

خمسون ألف كبش بالأرز، وعشرون ألفا من الماعز

دجاج وبط بلا عدد ومثلهم من الأوز، بعضها مشوي وبعضها في الدهن مقلي...

وهو أيضاً لم يخجل من وصف قصة حبه لغلام مثير أراد أن يتخلص من حب هذا الدرويش العجوز البغيض ذي العصا وطاقية الفرو البالية:

«أحب فمك الجميل،

ووجهك المستدير مثل ثمار الخوخ...»

فقال: «يا أيها الدرويش، إن الطريق من هناك

انهض وامض مثل الريح»، هكذا قال...

وذلك نهج حي لقصص الحب التي لا تحصى، التي يُتغنى فيها بالغلام الجميل باعتبار ذلك تأملا في الجمال الإلهي. وتعتبر قصيدة قيغوسوز عن الأوزة العجوز أكثرها تسلية، تلك الأوزة التي حاول أن يطبخها بالاستعانة بالأولياء السبعة والأولياء التسعة (وهم يمثلون مجموعات التدرج الصوفي)، ولكن محاولاته كانت بلا جدوى:

وضعنا الفريك في الحساء،

فنادت: «يا الله»، وطارت.

قل لي بالله عليك أي شيء هذا؟

طبختها أربعين يوما فلم تنضج!

غير أن الأوزة حينما ترفع رأسها من الإناء وتبتسم بشماتة، قد تكون هي النفس الأمارة بالسوء، التي لا تهذب، أي «لا تطبخ»، إلا بصعوبة...

وتبدو قصيدته من صنف tekerleme مثل ترجمة إحدى أغاني الأطفال كما يلي:

السلا لا لا لاحف،

وضعت أجنحة لتطير...

ومن الصعب القول باحتواء هذه الأبيات على حكمة صوفية عميقة أو بأنها تعود إلى لغة سرية، كما كان الحال لدى بعض دوائر الصوفية. وقد اكتشف هلموت ريتر قائمة من الكلمات التركية تساوت فيها التعبيرات المستخدمة في المطبخ بتعبيرات صوفية. فالشهيد ابن الشهيد هو حمل «برياني»، والقاضي الأعظم هو «الحلوى»، وهكذا[١]. من ناحية أخرى يمكن لتلك الأشعار أن تعبر عن بهجة بسيطة بالشعر عديم المعنى الذي يقترب من الحقيقة الصوفية في بعض الجوانب أكثر من أشكال شعرية أخرى، لأن الشطح هو الشكل الأكثر شرعية لقيادة السالك إلى الغاية. كما أننا يمكن أن نعتبر تلك الأشعار بمثابة نتائج «رحلات»، وتلك إمكانية لا تستبعدها في حالة مثل حالة قيغوسوز، فكلمة قيغوسوز أو sans souci استخدمت اسما سريا لنوع من أنواع الحشيش كما بين غولبينارلي. واستخدام المخدرات كان ولا يزال معتادا عليه تماما على مستوى الطرق الوضيعة، وخصوصا بين الموسيقيين.

ونتسائل في هذا السياق عن إمكانية شرح أشعار يونس وقيغوسوز في إطار التصوف. إن المرء يشعر في شعرهما، وفي شعر كثير من أصحابهما، أنه ما زالت توجد لديهم «طاقة كبيرة تحتاج للإطلاق»، كما قال أحد مؤرخي الفن عند ذكره للفن التركي فأصاب[٢]. وقلما تقدم تلك القصائد نتاجا علميا أو حكما تعليمية.

---

(١) H. Ritter: Philologika IX (1938)، والمخطوطة في آيا صوفيا رقم ٢٠٥٢، مسلسل ٥٣ ب.

(٢) Stuart Cary Welch: Islamic Art in the Metropolitan Muscum (1972), S. 291

وكثير منها استلهمت بشكل أو بآخر استلهاما. ويستطيع الناظر إلى تركيا الحديثة أن يكتشف حالات من هذا الإلهام[1]. وإن حالة «يونس إمرة الجديد» تلقي بعض الضوء على تلك الظاهرة، ألا وهو إسماعيل إمره (ت ١٩٧٣) الذي كان حدادا من أدنة، ولم يكن بإمكانه سوى قراءة كلمات قليلة، وقد ألف منذ عام ١٩٤٠ عددا كبيرا من الأغاني الصوفية التقليدية كان يرددها في نوع من السكر. وفي أثناء ولادة اثنتين من تلك الأغاني في سيارة غير مزودة بنظام للتدفئة في إحدى السفريات بين أنقرة وكونيا في ديسمبر عام ١٩٥٦ حيث كانت درجة البرودة الخارجية ثلاثة تحت الصفر أدفأت الحرارة الداخلية لدى المغنى الجو حتى إن البخار غطى نوافذ السيارة ولم نشعر نحن المسافرون بأي برودة أثناء الساعة الأخيرة من تلك الرحلة. وهناك حالات كثيرة من الكتابة اللاإرادية أعرفها في طبقات كثيرة من المجتمع التركي، حيث يتغير المضمون طبقا لدرجة ثقافة المستقبلين الذين كان باستطاعتهم على سبيل المثال كتابة أبيات بلغات لا يعرفونها دون أن يخطئوا.

ويبدو أن من خصائص التطور في تركيا أنه بعد إلغاء الطرق الصوفية في عام ١٩٢٥ ارتبط التراث الصوفي - على الأقل لدى الطبقات الاجتماعية العليا - بالروحانية واستمر الاهتمام به في الجلسات الروحانية.

ولا يجوز لنا أن ننسى تطورا آخر حدث بدون تخطيط في الموسيقى الشعبية، وقد بين غيرشوم شوليم Gershom Scholem أن يهود الدونمة، وهم اليهود المتأسلمين ظاهريا (أتباع الحاخام الميسياني ساباطاي في القرن السابع عشر) كانت لهم علاقة قوية بمجموعات من الصوفية، وكانوا ينشدون أشعارا صوفية في لقاءاتهم - ومن المفروض أن ساباطاي نفسه كان صديقا لنيازي مصري[2].

---

(١) Ismail Emre: Yeni Yunus Emre ve Doguslara (1951) ولنفس المؤلف: Doaualar 2 (1965)، قارن أيضا: Turgut Akkas: Özkaynak (1957)، والكتاب عبارة عن مجموعة من الأبيات الملهمة التي نشر بعضها في مجلته .Içvarlik وممكن أيضاً البحث عن ذلك في كتاب: Omer Fevzi Mardin: Varidat - i Suleyman serhi, (1951) والكتاب عبارة عن شرح صوفي محدث للقصائد الملهمة لموظف تركي. قارن أيضاً حول هذه المشكلة: A. Schimmel: Islam in Turkey في كتاب: A. J. Arberry: Relogion in the Middle East، الجزء الثاني، الصفحات من ٦٨ إلى ٩٥.

(٢) G. Scholem: Die krypto - judische Sekte der Donme (Sabatianer) in der Turkei (1960) وحول الموضوع بعامته قارن لنفس المؤلف كتاب: Sabatay Zwi، ترجمة J. Z. Werblowski (1975).

ويعد يونس إمره وقيغوسوز أبدال من أهم أساتذة الشعر البكتاشي الذي تطور ابتداءً من القرن الرابع عشر في الأناضول، وهناك مقالة تنسب لقيغوسوز تعد من أهم الأعمال الدينية لدى هذه الطريقة. وقد حافظ الشعر البكتاشي في الغالب على الوزن الشعري الشعبي من خلال حساب المقاطع. وتعتبر بعض الأبيات المؤثرة والقوية في تراث الطريقة جديرة بالملاحظة بسبب أسلوبها المنعش، بالرغم من أنها يمكن أن تظهر نوعا من عدم التهذيب يختلف تماما عن شعر البلاط التركي القوي المصقول. ويلعب محمد وعلي والأئمة الإثنا عشر دورا مهما في تلك الأدبيات كما هو الحال أيضاً في الفكر العام للبكتاشية بمجمله الذي يبدو فيه الله ومحمد وعلي كنوع من التثليث. وذلك لأن البكتاشية كانوا على علاقة دائمة بالشيعة الإمامية في إيران، فمؤسس الملك الصفوي وعدو العثمانيين اللدود الشاه إسماعيل (ت ١٥٢٤) كان يعتبره البكتاشيون أحد شعرائهم البارزين لأنه كان يكتب بالتركية (في نفس الوقت الذي كان فيه السلطان العثماني سليم يفوز (الأول) يكتب بالفارسية)، وقد كان شعره الذي كان يكتبه تحت اسم Khata'i يحمل في الواقع أسلوب البكتاشية. ويعتبر بير سلطان أبدال أحد الشعراء القليلين المشهورين في هذه السلسلة، وقد أعدم في حوالي عام ١٥٦٠ في سيفا، وذلك تقريبا لاحتفاظه بعلاقات جاسوسية مع الصفويين الفارسيين. كانت صوره الشعرية مستوحاة من طبيعة أعالي شرق الأناضول، فالمحب يعاني من الانفصال مثل العنزة التي فقدت صغيرها، وهو أيضاً يتحدث مع الكراكي التي تطير فوق الجبال:

ألم تروا عليا أيها الكراكي

عندما رحلتم من اليمن البعيد؟

ألم تروا عليا أيها الكراكي

وأنتم تحلقون في الهواء راقصين؟

كما أن زهرة الجبل الصفراء تشبه في تواضعها وصبرها الدرويش الحقيقي. ومثل كثير من الشعراء البكتاشيين الآخرين يتحدث بير سلطان عن الصوفي الشهيد الحلاج، ويشير في إحدى قصائده إلى الوردة التي جعلت الحلاج يتنهد عندما ألقاها عليه صديقه الشبلي بينما رجمه الآخرون بالحجارة:

حجارة هذا البلد لا تؤلمني ـ

وذلك لأن بير سلطان الذي سجنه العثمانيون ربما كان يشعر أن غدر أصدقاءه السابقين أصابه إصابةً أسوأ من هجوم أعدائه عليه. وتعتبر قصائده القليلة نموذج رائع لأحسن ما قيل من الشعر البكتاشي، وهو الشعر الذي يبدو من الصعب تصنيف قصائده المختلفة ونسبتها إلى هذا الشاعر أو ذاك، لأن الصور الشعرية وضعت لها قواعدها كما كان الحال بالنسبة لشعر البلاط التقليدي أو للشعر التعليمي، حيث ترك الشكل البسيط مساحة للتنوع أقل مما في النموذج الكلاسيكي.

غير أن السؤال هو: أي صوفية كانوا أولئك البكتاشية الذين كانوا مصدر إلهام لسلسلة طويلة من شعراء الأتراك الشعبيين، الذين كان لهم بفضل علاقاتهم الطويلة بالانكشاريين نفوذ سياسي قوي، والذين ما زالوا يذكرون إلى الآن بفضل نكاتهم التي هي خير مثال على ظاهر سلوكهم الذي كان لا غبار عليه[١].

من المفروض أن يكون حجي بكتاش ـ مؤسس الطريقة كما يقال ـ قد قدم من خراسان إلى الأناضول في القرن الثالث عشر. ويعرف تاريخ ميلاده بحساب القيمة العددية وذلك مشهور عند البكتاشيين، لكلمة «مروءة»، أي عام ٦٤٨ هـ/ ١٢٤٧م، كما يحسب تاريخ موته بنفس الطريقة في عام ٧٣٨هـ/ ١٣٣٨م. وهناك كثير من النقول عن نشاطاته؛ فكتاب الولاية «ولاية نامه»، وهو عبارة عن قصص للأولياء فيها اهتمام بالخوارق، يحكي عن معجزات يفترض أنه يكون قد صنعها. وقد أنشأت الطريقة التي تكونت من حوله بعد ذلك علاقات مع الإنكاشاريين. وكان مشايخ البكتاشيين يعيشون ابتداء من القرن الخامس عشر بالقرب من معسكرات الانكشاريين ليرشدوا الجنود هناك روحيا، ولذلك فقد أضيروا مع الانكشاريين عندما أُلغي الفيلق وفُكك بسبب دوره التدميري في المجتمع العثماني.

وعينت الطريقة شيخها الثاني المعروف باسم بالم سلطان المولود في حوالي عام ١٥٠٠ في روميلي. ويبدو أن الجزء الأوروبي من مملكلة العثمانيين كان

(١) يعتبر كتاب John K. Birge: The Bektashi Order of Dervishes (1937) أحسن دراسة لهذه الطريقة التي كانت دراستها قد بدأت لأول مرة على يد جورغ يعقوب Georg Jacob في عام ١٩٠٨. وهناك دراسة شاملة لفريد دي جونغ Fred de Jong عن البكتاشية في البلقان ما زالت تحت الإعداد.

مفتوحا أمام التأثيرات البكتاشية بصفة خاصة، ولا تزال الطريقة موجودة إلى يومنا هذا في ألبانيا منذ أن دخلتها في القرن السابع عشر[١].

ويبدو أن البكتاشية أصبحت مصيدة لكل ما ظهر من التيارات غير السنية رغم أن السلسلة الروحية الخراسانية كانت تستلزم إيديولوجية سنية متشددة. غير أنه لم تكن فقط مبادئ الشيعة هي ما اخترق الطريقة واتخذ فيها أشكالا عجيبة تذكرنا أحيانا بالتطورات الشعبية لطائفة الإسماعيلية في الهند، بل إن أحد الفروع الغريبة في عالم الفكر الشيعي وهي فرقة الحروفيين كان لها تأثير قوي على البكتاشية. فقد تلقى فضل الله الأسترآبادي في خراسان وحيا مفاده أن الله اختفى في الكلمة، وبهذا اخترع إيحاءات سرية للحروف وقيمتها ومضمون معناها (انظر ملحق ١). فالشاعر الحروفي الكبير المدعو نسيمي (والذي عذب عذابا شديدا في حلب في عام ١٤١٧) قد أثرى بترانيمه النارية المؤثرة الشعر التركي إثراء كبيرا[٢]. وتأثير الحروفيين واضح في الصور التي تزين مقار البكتاشية كثيرا، فهناك توجد رسوم لوجه علي أو الحسن أو الحسين أو لشخصيات مهمة أخرى مرسومة بتركيبة فنية من حروف اسمائهم.

وبالإضافة إلى الميل الشيعي الذي يعد من خصائص البكتاشية فقد أراد البعض أن يوجدوا تأثيرات مسيحية في طقوسهم (وهو شيء لا عجب فيه لوجود أساس مسيحي قوي في الأناضول). وهناك في الحقيقة بعض التشابهات مثل الاعتراف وطعام البركة من الخبز والخمر، غير أن النسبة إلى المسيحية لا ينبغي المبالغة فيها؛ فالطعام الجماعي التعبدي أقدم من تلك العبادة المسيحية من الناحية التاريخية الدينية. وقد نوهت الدراسات التركية القومية الحديثة إلى جانب تكهني

---

(١) H. J. Kessling: Zur Frage der Anfänge des Bektaschismus in Albanien (1962) ولنفس المؤلف أيضا: .Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan (1963) وقد خصص كيسلنج وتلامذته لتلك الطريقة الصوفية التركية عدد كبير من دراساتهم. وقد ساهم تأثير التصوف في بلاد البلقان في نشأة شعر صربي كرواتي صوفي شعبي كما بين حميد ألغار في مقاله بعنوان: Hamid Algar: Some Notes on the Naqshabandi Tariqa in Bosnia (1971). كما تعتبر الخلوتية من الطرق المهمة في تركيا، انظر: B. G. Martin: A Short History of the Khalwati Order of Dervishes في الكتاب الذي نشرة Nekki Keddie بعنوان: .Scholars, Saints and Sufis (1972)

(٢) قام كاثليم بوريل Kathleem Burreill في عام ١٩٧٢ بدراسة أعمال نسيمي.

معين في البكتاشية، وهذا يربط الطريقة بأشكال الحياة الدينية التركية في وسط آسيا القديمة.

إن كثيرا من الخصائص التي عرفت في الطرق الأخرى كانت موجودة في البكتاشية أيضاً، فالبكتاشيون يتحدثون عن البوابات الأربعة: الشريعة الإلهية، وهي بوابة العابد؛ والطريقة، وهي بوابة يدخلها الزاهد؛ والمعرفة، وهي بوابة يعرفها العارف؛ والحقيقة، وهي بوابة يجدها المحب. وكل بوابة من تلك البوابات الأربعة تعتمد على عشرة واجبات (وهي مشابهة جدا لما في طرق أخرى)، وهكذا يتم التوصل إلى العدد الصوفي «أربعين» مرة أخرى. وشيخ الطريقة يسمي dede أي «الجد»، وفي الريف يسمونه Hacci Bektash «الحاج بكتاش»، حيث يكون هناك شيخ آخر يلقب بشيليبي .Celebi والدرجة التالية هي درجة البابا، وهو الموكل بالوعظ وتهذيب الأرواح، وكان مشايخ هذه الدرجة متواجدين في كل أنحاء مملكة العثمانيين. أما الدرجة الأوسط فهي درجة الدرويش الذي يكون إما متزوجا مثل البابا أو يعيش حياة عزوبية؛ أما المحب فهو ذلك العضو العادي المبتدئ.

تبدأ طقوس القبول بأعمال رمزية جدا، ومنها تعليق المبتدئ في دار المنصور، وهي مشنقة الحلاج. وهناك كثير من العاشقين ينتمون إلى الطريقة كأعضاء غير متمرسين، فهم ما لهم «نصيب»، أي لم يشتركوا في طقوس القبول غير أنهم مرتبطون بالطريقة بشكل من الولاء. وتستخدم في الطريقة أوراد معينة مثل الـ «غولبانغ» (أصوات الزهوز) والـ «ترسيمان» وهي تتضمن أدعية بالتركية. ويحتفل في الطريقة بشهر محرم وبداية العام الهجري بشكل شيعي خالص، فيطبخ طعام اسمه عاشورا في يوم عاشوراء، وهو يوم استشهاد الحسين في كربلاء، وذلك لتذكير المؤمنين بآخر طعام أكله الشهيد. وتعد كثير من العائلات التركية ـ حتى وإن لم تنتم للبكتاشية ـ ذلك الطعام اللذيذ في يوم العاشر من محرم، وترسله إلى المعارف والأصدقاء.

وهناك ميزة فريدة خاصة بالبكتاشية لا تتكرر في الإسلام، ألا وهي مساواة المرأة بالرجل؛ فالنساء يشاركن في كل الطقوس ويتحدثن بحريتهن مع الرجال، وقد أدى ذلك إلى إيجاد مناسبة للحديث عن فضائح أخلاقية أو بمعنى أدق

لاأخلاقية لدى البكتاشية، غير أن تلك الفضائح كان يبالغ فيها بشدة. وحقيقة أن البكتاشية كانوا يخفون تعاليمهم بقدر الإمكان ـ وخصوصا بعد حادثة الانكشارية ـ أدت بالطبع إلى إثارة خيال المدافعين من أهل السنة عن العقيدة الصحيحة، كما يحدث غالبا مع الجماعات السرية.

لم ينضم البكتاشيون في تعاليمهم إلى مدرسة ابن عربي. وهم يؤمنون بدرجات الهبوط والصعود الأربعين، التي تُختتم بالإنسان الكامل. وفي إحدى أشهر قصصهم وأكثرها ذكرا، وهي قصة ديفريا Devriye، حاولوا أن يصفوا اشتراكهم في الدوائر الصاعدة في الوجود، حيث كان يدعي الشعراء عند ذلك اتحادهم بكل المشايخ.

وقد تبينت مشاكل الممارسات البكتاشية للمثقفين التركيين في عام ١٩٢٢ عندما نشر يعقوب قدري كاراعثمان أوغلو Yakup Kadri Karaosmanoglu روايته «نور بابا». وفيها يصف ذلك الكاتب والدبلوماسي التركي المعروف تفاصيلا لاذعة عن سيدة من سيدات مجتمع إسطنبول مالت إلى الطريقة بفضل فتى بكتاشي وسيم اسمه نور بابا وانصاعت لكل رغبات الشيخ تماما. وقد كتب كاراعثمان أوغلو مقدمة جيدة، غير أنها ساخرة من بعض طقوس الطريقة، مثل طقوس القبول. وربما قد ساهمت رواية «نور بابا» بطريقة ما في إقناع كمال أتاتورك بضرورة إلغاء الطرق الصوفية. ولكن على المرء أن لا يقرء «نور بابا» دون قراءة كتاب آخر ليعقوب قدري وهو كتاب Erenlerin Bagindan (من حديقة الحكماء)[1]، وهو يتضمن اثني عشر تأمل بلغة بسيطة مهذبة موسيقية تؤثر أقل ما فيها القارئ ببعض القيم الصوفية.

ويذكرنا الكتاب الأخير بأعمال كبار الشعراء الصوفيين الأتراك الذين حاولوا عبر القرون أن يواسوا الناس باشعارهم الحنونة الدافئة. وكثير من هؤلاء لم يكونوا من البكتاشية، بل من طرق أخرى نشأت بمرور الزمن وازدهرت على أرض تركيا؛ وانقسمت إلى طرق فرعية، وغطت البلد بشبكة من المراكز الروحية. وربما يمكن أن نذكر هنا أشرف أوغلو الرومي، وهو شيخ قادري عاش في إذنيك في القرن

---

(١) ترجمته للألمانية: A. Schimmel Flamme und Falter (1948) ولنفس المؤلفة Aus dem Garten der Weisen في كتاب: O. Spies: Das Geisterhaus (1949)

الخامس عشر، وكانت قصائده كثيرا ما تنشد في مجتمعات الصوفية ـ وهي أشعار بسيطة مليئة بالإشارة إلى السكر الصوفي والحب الخالد، تُقسِم دائما بشخصية منصور الحلاج. وحتى لو كانت الأبيات التالية ليست تقريبا من ديوانه بل من أشعار معجبيه المتأخرين، إلا أنها أمثلة مثيرة تبين كيف كان الصوفية الأتراك يعبرون. وهنا يشير الشاعر إلى عادة فتح كتاب مقدس من أجل البحث عن الحكمة:

قالو لا تقرأ كتاب الحب

فقلت «ابحثوا لي عن نبوءة»، فكانت نفس الصفحة

قلت للحائك حك لي ثوب نسك

فلم يسمعني وحاك لي ثوب حب(١)

ذكرنا أن نيازي مصري كان شارحا لقصائد يونس إمرة المبهمة، وقد كان نيازي عضوا قياديا في طريقة الخلوتية ذات التأثير الكبير، كما كان شاعرا جيدا جديرا بالملاحظة، يصف في أبيات رقيقة بحث الروح وسلامها الذي وصلت إليه في النهاية بعد أن خضعت للمحبوب خضوعا تاما:

حسبت أنه لم يبق لي في هذا العالم صديق

فتركت حتى أنا نفسي فلم يصبح لي عدو

لم أر باقة من الزهور، بل رأيت أشواكا في كل مكان

فأصبح العالم كله ورود، ولم يبق شيء من الشوك...

ذهبت الكثرة وجاءت الوحدة وجاء السكون

أصبح العالم كله هو الله ولم تبق مدينة أو سوق

وحتى الحكام الأتراك وكذلك المدافعين عن الإسلام السني كانوا أحيانا يميلون إلى أفكار صوفية؛ فدور الشيخ آق سمش الدين في حياة محمد الفاتح معروف، كما تبين قصيدة السلطان مراد الثالث (ت ١٥٩٥) التي كثيرا ما يستشهد بها، والتي تنادي دائما بالبيت التالي:

استيقظا يا عيناي من نوم الغفلة

اسيقظا وانهضا؛ فقد قام كثير من العيون النائمة

---

(١) William Hickman: Eshrefoglu Rumi (1972), Nr. H 20*

فهي تبين كيف تغلغلت المصطلحات الصوفية أيضاً في لغة الدوائر العلي رغم التوتر الذي ساد العلاقة بين السنة والطرق الصوفية والذي أدى منذ عهد محمد الفاتح إلى اختلافات، بل وإلى حركات تمرد سياسية مثل ما حدث من بدر الدين السيموني (أعدم في عام ١٤٩٥)(١). وقد بقي العامة خاضعين لتأثير الطرق الصوفية ووجدوا في الأغاني والمواعظ البسيطة عزاءً، ووجدوا ذلك أيضاً في أشعار مثل اشعار إبراهيم حقي إرزيروملوس، الذي لم يكتب فقط كتابه «معرفة نامه»، أي «كتاب المعرفة» الذي انتشرت قراءته في القرن الثامن عشر، بل كتب قصيدة أصبحت مثلا يضرب وهي:

Garelim Hak ne eyler

n'eylers guzel eyler

أي: دعنا نرى ما يفعل الله

إن ما يفعل الله، يفعله جيدا

وهذا النوع من التوكل المستسلم لله الذي كان يقول به الصوفية كان يصيغ عقيدة الناس في العاصمة المزدهرة اسطنبول، وأكثر منها في القرى شبه المنسية من الأناضول. وقد منحتهم تلك العقيدة بعض الصبر على قسوة الحياة ومصاعبها(٢).

أصبحت المؤسسات الصوفية عاجزة بمرور الوقت عن مواجهة متطلبات الحداثة وصورة العالم المتغيرة بشكل إيجابي. فبدلا من أن تؤدي واجباتها التاريخية باعتبارها مراكز للتربية الروحية والنفسية أصبحت مقارا للرجعية والتخلف. وهذا هو السبب الذي جعل أتاتورك يلغي الطرق الصوفية عام ١٩٢٥، وهي خطوة ارتضتها شخصيات قيادية في التدرج الصوفي. فقد كانوا يشعرون أن قيم التصوف الروحية التي وضعها شعراء الأناضول سوف تبقى حية بدون الأطر الشكلية المستخدمة للطرق، حتى إنها ربما تحيا بشكل حقيقي. وما زالت هذه القيم حية إلى الآن في الواقع.

---

(١) Franz Babinger: Schejch Bedr ad - din, der Sohn des Richters von Simwna (1912); H. J. Kessling: Das Menaqybname Scheich Bedr ad - Dins (1959)

وقد جعل الشاعر التركي نظام حكمت حياة هذا الشيخ الصوفي المتمرد موضوعا لمجموعة من قصائده.

(٢) تعتبر الدراسة التالية عن الإيمان الشعبي دراسة جيدة: Nezihe Araz: Anadolu Evliyalari (1958)

التصوف في الهند وباكستان

العصر الكلاسيكي

أصبحت الأقاليم الغربية لشبه القارة الهندوباكستانية جزءا من الملك الإسلامي في عام ٧١١، عندما غزا العرب بلاد السند والمناطق الممتدة إلى مولتان[١]. وقد اهتم المسلمون الأتقياء هناك في العصر الأول خاصة بجمع الأحاديث ونقل العلوم من الهند (كالرياضيات، والأعداد العربية، والفلك، والتنجيم، والطب) إلى الأقاليم الإسلامية المركزية، وكان أقل ما يقومون به هو نقل الحكمة الهندية عندما كانوا يهاجرون إلى هناك، كما أنه ربما كانت لديهم أيضاً خبرة صوفية. ويحتمل أنه كانت هناك علاقات فكرية بين المسلمين وبين الأقلية البوذية والأغلبية الهندوسية (التي حادت قليلا عن التيار الرئيسي للهندوسية المتشددة)، إلا أن النظريات الأوروبية الأولى القائلة بأن التصوف الإسلامي ليس إلا شكلا متأسلما لفلسفة الفيدانتا أو اليوغا قد تراجعت. فبعد عام ٩٠٠ بقليل تنقل صوفي كبير في مكانة الحلاج في بلاد السند وناقش بالتأكيد بعض القضايا العقائدية مع فلاسفة تلك البلاد.

وإن الموجة الثانية من الغزو الإسلامي للهند على يد الغزنويين بعد عام

---

(١) يتضمن كل سرد لتاريخ الإسلام في الهند معلومات عن الحركات الصوفية: I. H. Qureshi: The Muslim Community in the Indo - Pakistan Subcontinent (1962)، وهي دراسة نقدية جدا، بينما نجد M. Mujeeb: The Indian Muslims (1969) دراسة تبدي ميلا أكثر إلى التيارات التقريبية الصوفية. ولمعرفة المزيد انظر: A. Schimmel: Islam in the Indian (1980) Subcontinent، و(Islam in India and Pakistan (Iconography of Religions لنفس المؤلفة؛ D. N. Marschall: Moghuls in India (1967)، وهي دراسة تتضمن مادة غنية بالمراجع؛ كما أن كتاب: John A. Subhan: Sufism, its Saints and Shrines (1960) (الطبعة الثانية) مفيد ويتضمن في الغالب مادة هندية.

١٠٠٠ بقليل قد جلبت معها علماء إلى شبه القارة الهندية أمثال البيروني الذي وضع نظريات في الفلسفة وطريقة الحياة الهندوسية، كما جلبت معها علماء دين وشعراء كذلك. وقد أصبحت مدينة لاهور أول مركز للحضارة الإسلامية المتأثرة بالحضارة الفارسية ـ وقد ذكرنا الهجويري الذي ألّف عمله المشهور عن التصوف؛ فقد كان ضريحه ـ الذي لا يزال وجهة للحجاج القادمين من البنجاب ومن المناطق الأخرى ـ يعتبر «بوابة الهند» بالنسبة لصوفية الأقاليم الغربية الذين كانوا يسألونه الإذن لمواصلة السفر.

ولم يسترع التأثير التام للصوفية الاهتمام إلا في نهاية القرن الثاني عشر وإبان القرن الثالث عشر، بعد أن ثبتت الطرق الصوفية أقدامها في الأقاليم المركزية في الإمبراطورية الإسلامية. وكان أشهر ممثل للحركة الجديدة هو معين الدين جستي، المولود في سستان Sistan والذي كان تلميذا لأبي نجيب السهروردي لفترة طويلة. وقد وصل إلى دلهي في عام ١١٩٣ واستوطن في أجمر Ajmer، عندما غزا ملوك دلهي تلك المدينة المهمة في قلب راجاستان Rajasthan. وقد أصبح محل إقامته منطلقا لأسلمة الأجزاء الوسطى والجنوبية في الهند. وقد انتشرت الطريقة الجستية بسرعة، كما يعود الفضل في انتشار الإسلام في الهند في ذلك الوقت إلى حد كبير للنشاط الدؤوب للمشايخ الجستيين، الذين كانت مواعظهم البسيطة السهلة وحبهم لله ولغيرهم تؤثر في كثير من الهندوس، وخاصة الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا، وفي من لا سند لهم. كما أن حقيقة أن الخانقاهات الجستية لم تكن تفرق بين مريديها الذين كانوا يعيشون في مجتمع لاطبقية فيه أمر قد جذب إليه بالطبع الكثيرين. وقد لخص معين الدين تعاليمه في ثلاثة مبادىء كان قد صاغها أبو يزيد البسطامي من قبل[١]، وتلك هي: ينبغي أن يكون الصوفي «سخيا كسخاء المحيط، وشفيقا كشفقة الشمس، ومتواضعا كتواضع الأرض». وبالرغم من أننا قد نقابل نوعا من الصوفية العسكريين، المحاربين من أجل دينهم الحق، حتى في الأقاليم الحدودية للهند

(١) (تذكرة الأولياء ١: ١٦٤)

آنذاك (كما كان الحال دائما على الحدود بين دار الإسلام ودار الكفر)، إلا أن أسلمة الهند لم تتحقق بالسيف، بل بكلمات الصوفية[١].

وعندما مات معين الدين في مكان ليس ببعيد عن المسجد الرائع الذي بناه قطب الدين أيبك الدهلوي في أجمر، جاء من بعده كثير من خلفائه الذين نشروا تعاليمه في كل أنحاء الهند. وكانت مجالات تأثير الخليفة يحددها الشيخ الذي يحدد كذلك المناطق التي تنشط فيها بركة هذا التلميذ أو ذاك، وهذا التحديد المكاني يقابلنا كثيرا في التصوف الهندي. وما زال مقام معين الدين المرمري الرائع (الذي بني في عصر المغول) يجذب الآلاف وعشرات الآلاف من المؤمنين، كما تسافر بعثات حج خاصة من باكستان إلى الهند في يوم الاحتفال بالولي، وهو اليوم المسمى بالعرس.

كما أن ضريح قطب الدين بختيار كاكي الفرغاني، الذي قدم إلى الهند مع معين الدين، ما زال مقاما تكثر زيارته إلى اليوم. وقد كان إلتوتمش Iltutmisch، أول ملوك الأسرة المملوكية في الهند، يعظم ذلك الولي كثيرا، وقد مات هذا الولي وجداً بعد أن سمع من أحمدي جام البيت الشعري التالي:

المقتولون بخنجر التسليم

يتلقون حياة متجددة من الآخرة.

ويمتلئ مقامه المتواضع نسبيا والقريب من قطب مينار في دلهي بالحجاج الصالحين الذين ينشدون فيه التواشيح الصوفية خلف فريد الدين (ت ١٢٦٥)[٢] بختيار كاكي، إلا أنه غادر العاصمة بسبب الاضطرابات السياسية واستوطن البنجاب على نهر سولتي، ومنذ ذلك الوقت يدعى مكان إقامته «باكبتان» Pakpattan، أي:

---

(١) يوضح هذا الكلام السير توماس أرنولد Thamas Arnold في كتابه: The Preaching of Islam (1896)، كما أن مقاله بعنوان: Saints, Muhammadan, India في: J. Hastings: Encyclopedia of Religions and Ethics (London, 1908)، الجزء الحادي عشر، لا يزال أحسن مدخل لهذا الموضوع.

(٢) K. A. Nizami: The Life and Times of Shaikh Farid Ganj - i Shakar (1955)، وهو أحسن كتاب يقدم لهذه المسالة، وقد ألف الأستاذ نظامي عددا كبيرا من الأعمال المهمة عن الجستية في العصور الوسطى، كما قام بنشر بعض أهم النصوص.

«مركب الطاهرين»، وقد تأثر فريد في مستهل حياته الدينية بأمه الورعة، وكان يقوم برياضات صوفية صعبة للغاية، منها «الخُلوة المعكوسة»، حيث يعلق نفسه من قدميه في أحد الآبار ويقوم بالدعاء والذكر لمدة أربعين يوما. وقد كوفئ على صيامه الدائم بإحدى الكرامات؛ فقد تحول الحصى إلى حبات من السكر، ولذلك كان لقبه كانجي شكر، أي «كنز السكر». ولا يهمنا إذا كانت تلك القصة واقعية أم لا، فهي تبين الأهمية الكبرى التي كانت تعزى إلى رياضات فريد الصوفية. ويجوز أن نصدق أنه لم يتفوق عليه أي ولي آخر في العبادات ورياضات الاستغفار، حتى إن عائلته نفسها عانت من التضييق الذي كان يفرضه عليها، فلم يكن يهتم على الإطلاق بنسائه وبنيه، الذين عاش منهم ثمانية. وعندما قيل له إن أحد أبنائه مات، قال ـ كما ورد في القصة: «إن كان القضاء قد كان ومات الولد، فاربطوا قدميه بحبل وارموه وارجعوا!». وتذكرنا تلك الرواية بالصوفيين الأوائل الذين كانوا يفرحون عند موت أحد أفراد عائلاتهم، إلا أنه نتيجة لذلك الموقف اللاإنساني كان أبناء أئمة الصوفية الجستيين يصيرون أبناء سبيل في الغالب، وكان بعضهم يتحولون إلى مدمنين للخمر ليس لهم أي ميل إلى الحياة الدينية، مع عدم ورود الحياة الصوفية على خواطرهم أصلا.

ورغم ذلك كان من يتمكن في العرس من المرور من خلال البوابة الضيقة الصغيرة والوصول إلى ضريح فريد الدين فإنه سوف يدخل الجنة كما يقول العامة الذين لا يدخرون وسعا في يوم الاحتفال لزيارة المقام. وقد كان الحفاظ على «خانقاه» فريد الدين صعبا (وذكرنا هنا له باعتباره نموذجا لأسلوب الحياة لدى الجستيين الأوائل)، وذلك لأن الشيخ كان يعتمد على العطايا «الفتوح»، مع عدم امتلاك الخانقاه لأي أملاك وعدم سعيها لامتلاك الأراضي، بحيث يتقوت الدراويش منها؛ فالجستيون لم يكونوا يقبلون أي هبات من الأراضي أو أي منح من الحكام، لأنهم كانوا يرفضون أي علاقة لهم بالسلطة الدنيوية. وقد قال أحد شعرائهم:

إلى متى سوف تطرق باب الأمير أو السلطان؟

إن هذا ليس إلا تتبعا لخطى الشيطان!

كان انعدام الثقة في أهل الحكم الذي نعرفه منذ بواكير الصوفية كبيرا لدى الجستيين الأوائل، فقد اعتبروا أن كل ما جاء من يد الحكام حرام شرعا.

وكان الدراويش في الخانقاه يعتبرون أنفسهم «ضيوف الله»، وكانوا يعيشون ويعملون في غرفة واسعة، وكانوا يتوقعون قدوم الضيوف في أي وقت، وكان فراش المائدة معدا دائما لأولئك الضيوف غير المنتظرين ـ هذا على افتراض أن هناك شيئا للطعام أصلا. وكان على ساكني الغرفة خدمة الشيخ والجماعة، وكان انشغالهم الرئيسي يتمثل في الدعاء والعبادة ودراسة كتب الرقائق وسير الأولياء. وكان فريد الدين وكذلك مشايخ الطريقة الآخرون يوصون بتربية المريدين تربية جيدة، كما كانوا يهتمون بالشعر والموسيقى. ومن المحتمل أن فريد الدين كان قد قال بعض الأشعار باللغة المحلية، لغة إقليم البنجاب، جعلته أحد أولئك الصوفية الذين ساعدوا على نشر تعاليم الصوفية من خلال الأغاني الشعبية، وخاصة بين النساء اللاتي كن يغنين تلك الأشعار أثناء أشغالهم اليومية.

وقد عين فريد الدين سبعة خلفاء، وكان أحبهم إليه هنسوي Hanswi ونظام الدين. وقد كتب أحدهما، وهو الشاعر جمال هنسوي (ت ١٢٦٠) أناشيد صوفية مؤثرة وجميلة، كانت أحيانا ذات صبغة تعليمية، لكنها كانت دائمة جذابة. أما نظام الدين الذي لم يقابله فريد الدين إلا قبل موته بسنوات فكان أهم خلفائه.

كان نظام الدين عالما شابا من علماء الدين في دلهي، درس مع أستاذه الصوفي كتاب «عوارف المعارف» للسهراوردي، وهو الكتاب التعليمي لكل صوفية الهند المسلمين في القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر تقريبا. وقد عين خليفة في دلهي بعد زيارته الثالثة لباكبتان. وكان نظام الدين أولياء ـ كما كان يدعى بصيغة الجمع احتراما له ـ ممثل ذروة الحياة الصوفية في دلهي، فقد كان يتبع السنة النبوية بكل دقة، وكان في نفس الوقت يحب الشعراء والملحنين. ويزعم الباراني، المؤرخ الأصولي المسلم بالهند في القرن الرابع عشر، أن معظم مسلمي دلهي تحولوا تحت تأثير نظام الدين إلى التصوف والزهد في الدنيا؛ فكانت الكتب الدينية تباع بكميات كبيرة، ولم يكن للخمر ولا للميسر ولا للربا وجود في دلهي، بل إن الناس قد اجتنبوا حتى الكذب، وإن صدقنا كلام الباراني فيمكن أن نقول إنه أصبح آنذاك معتادا أن تشترى نسخا من الكتب التالية: «قوت القلوب» للمكي، ومن المنطقي كذلك كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين»، و«عوارف المعارف» للسهراوردي، و«كشف المحجوب» للهجويري، وكتاب «التعرف» للكلاباذي مع

شرحه، وكذلك «رسالة القشيري». وتتضمن قائمة البيروني لأحسن الكتب مبيعا كتاب «مرصاد العباد» لنجم الدين دايا، و«رسائل» عين القضاة الهمذاني، وكتاب وحيد لأحد صوفية الهند وهو «اللوامع» لحميد الدين ناغوري، وهو أحد الأولياء الجستيين (كان هناك أحد الأولياء له نفس الاسم، كان مشهورا بفقره ونباتيته). ويحتمل أن تلك الكتب كانت عزاء للعامة عن الظروف السياسية المضطربة جدا، لأن نظام الدين أولياء (ت ١٣٢٥) الذي كان يسميه أتباعه «المحبوب الإلهي» عاش إبان حكم سبعة ملوك، كما كانت دلهي ممتلئة في فترات حياته بالمؤامرات وسفك الدماء وحركات التمرد.

أما في عصر نظام الدين فقد أصبح التصوف في الواقع حركة جماهيريه في شمال غرب الهند، وقد ساهمت المبادئ الأخلاقية التي اعتنقها الأولياء الجستيين الأوائل في تشكيل مُثُل المجتمع الإسلامي في هذا الجزء من شبه القارة الهندية، ويدّعي عدد من قبائل البنجاب أنهم اهتدوا على يد فريد الدين كنز السكر.

وبالقرب من ضريح نظام الدين، وهو أحد المقامات التي تزار كثيرا في دلهي، يقع ضريح أمير خسرو (١٢٥٤ ـ ١٣٢٥) أقرب أصدقائه وتلامذته إليه، وأمير خسرو هو شاعر العصر الإسلامي الأول في الهند. وقد كان هذا الشاعر الموهوب والمحنك مولعا بتأليف أشعار وملاحم فارسية، وأقصوصات تاريخية في شكل شعري، ومقالات عن الفن، وكتابة الرسائل، إلا أنه لم يكن يكتب شعرا صوفيا تقريبا. وهو يعتبر مؤسس التراث الموسيقي الهندوإسلامي، كما لحن ووضع ملاحظات نظرية، وقد تطورت موهبته تلك بالتأكيد في خضم انتسابه إلى الطريقة الجستية. وبينما كان الجستيون متشددين ومتمسكين بالتصوف في مراحل الإعداد على الطريق الصوفي، إلا أنهم كانوا يجيزون السماع، أي الموسيقى الصوفية والرقص، وقد انعكس حبهم لذلك في أقوالهم وأشعارهم. وقد ساهموا بذلك كثيرا في تطور الحياة الموسيقية بين مسلمي الهند الذين كان أول ممثل لهم هو أمير خسرو الملقب بـ «ببغاء الهند» و«التركي الإلهي» (بسبب نسبه التركي من ناحية أبيه)[١].

---

(١) للاطلاع على ذلك انظر الرواية التي أوردها أحمد علي في: Twilight in Delhi (1966)، ص ١٤٦، حيث يعزي أحد سكان دلهي المتدينون أفول شمس الحكم الإسلامي في الهند إلى عدم تنفيذ رغبة=

ويعتبر حسن سيجزي دهلوي (ت ١٣٢٨) ـ وهو صديق خسرو، وأحد تلامذة نظام الدين، وأول من جمع أقواله ـ يعتبر أقل شهرة من خسرو، لكن أشعاره لها سمة صوفية أكثر تعمق؛ فهي جذابة في شعريتها ومليئة بالحب والمشاعر الرقيقة. في نفس الوقت تقريبا نظم صوفي آخر هو أبو علي قلندر بانيباتي قصيدة جميلة في مدح النبي، فتحت الباب لسلسلة طويلة من المدائح المحمدية في شبه القارة الهندية. وقد تأثر نفس الصوفي في مثنوياته بجلال الدين الرومي (ولا بد أنه زار كونيا)، كما أن أشعاره تتضمن تعبيرا عن الحب الشامل.

لولا الحب وألم الحب

من يقول ومن يسمع كثيرا من الكلام العذب؟[١]

ولكنه كتب أيضاً بعض الرسائل الجديرة بالملاحظة إلى ملوك دلهي لينتقد أسلوب حياتهم.

تتواصل السلسلة الروحية من نظام الدين أولياء إلى شيراغ ديلهي ـ مصباح دلهي (ت ١٣٥٦) ـ ثم إلى سيد محمد كيسودراز ـ «ذي الخصلات الطويلة ـ الذي كان قد قدم في طفولته مع والديه إلى دولت آباد، عندما نقل محمد طوغلوق سنة ١٣٢٧ عددا كبيرا من مفكري دلهي وصوفييها إلى ديكان. وقد عاد كيسودراز إلى دلهي إلى سيراجي ديلهي وهاجر في أواخر حياته إلى ديكان، بعد غزو تيمور لشمال غرب الهند سنة ١٣٩٨، حيث حظي بتعظيم السلاطين البهمنيين[٢].

كان هذا الولي الذي مات عام ١٤٢٢ ودفن في غولبارغا Gulbarga مؤلفا غزير الإنتاج، كتب شعرا ونثرا باللغة العربية والفارسية، وينسب إليه كتاب عن نبي الإسلام، وهو كتاب «معراج العاشقين»، باللغة الدخنية، وهي اللهجة الأردية الجنوبية، وكان هذا من أجل تعليم العامة. وكان بذلك هو أول صوفي يستخدم

نظام الدين أولياء، وذلك بدفن الحاكم المغولي محمد شاه (ت ١٧٤٨) في المساحة التي بين قبري نظام الدين وأمير خسرو، حيث فرق بين المحب وحبيبه... والقصيدة رقم ٢٩١ هي إحدى القصائد المليئة باللمحات الفنية لأمير خسرو التي قالها في شيخه، وتضمنها ديوانه الكامل (١٩٦٤)، والتي يمتدح فيها نظام الدين بأنه «بوجوده حفظ للعالم بقائه كما تبقى حياة الهيئات بالروح».

(١) (أرمغان باك ١١٢)

(٢) ترجع أول دراسة عن غيسودراز إلى خلفه س. س. خسرو حسين: سيد محمد الحسيني غيسودراز

تلك اللغة لأهداف تربوية، تطورت على أيدي كثير من الصوفية في جنوب الهند إبان القرنين التاليين. كما كان غيسودراز هو تقريبا أول مؤلف في شبه القارة اجتهد في مواصلة التعريف بالأعمال الصوفية الكلاسيكية، فشرح كتاب ابن عربي «فصوص الحكم»، وفعل نفس الشيء بكتاب السهروردي «آداب المريدين»، كما كتب مقالات وألف كتبا عن الحياة الصوفية والسنة النبوية. وبفضله استطاع الصوفية في الهند الاطلاع على الحب الصوفي الرقيق في «تمهيدات» عين القضاة، إلا أنه كان ـ على عكس كل الجستيين ـ ناقدا لابن عربي. تكشف أشعار غيسودراز بطريقة متناغمة عن مشاعر قلبه المحب الذي كان ـ حتى في سنه المتأخرة ـ مأخوذا بالحب الإلهي، متخطيا حدود الفصل والوصل، لأن المحبين الصادقين الذين شربوا من خمر الحب في يوم الميثاق الأول

هم صفحة عنوان كتاب الوجود
والعنوان الأزلي لأبد الآبدين[١].

وقد ظلت الجستية أكثر الطرق الصوفية تأثيرا في شبه القارة، إلا أنها لم تنتشر في أية مناطق أخرى.

تعتبر السهراوردية طريقة صوفية أخرى مهمة، وقد تلقى معين الدين جستي أولى إلهاماته منها. وكان كثير من تلامذة أبي حفص عمر السهراوردي قد وصلوا إلى الهند في بدايات القرن الثالث عشر، ومن بين هؤلاء جلال الدين التبريزي الذي وصل إلى بنغلاديش، حيث مات هناك في سيلهيت في سنة ١٢٤٤. ولا تزال تلك الطريقة مزدهرة هناك حتى الآن، كما أفرزت من بين المسلمين البنغاليين عددا من الصوفية والقادة السياسيين.

اكتسبت السهروردية تأثيرا أكبر من خلال بهاء الدين زكريا مولتاني (ت ١٢٦٧)، وهو أحد معاصري فريد كنز السكر. وإنه من المجدي مقارنة أسلوب حياة كلا المتصوفين الكبيرين، اللذين كانا يبعدان عن بعضهما بمسافة تقل عن مائتي كيلومتر فقط. فهذا فريد الدين المتصوف المتشدد، الذي لم يهتم بأية مطالب دنيوية ورفض أي مساعدات من قبل السلطان لعائلته أو لتلامذته، والآخر هو

---

(١) (أرمغان باك ١٥٢)

الإقطاعي الثري بهاء الدين، الذي كان يعتني بأهله (والذين ما زال أحفادهم موجودين في مولتان يواصلون مسيرة الطريقة الكبيرة بنجاح)، وكان عنده دائما مخزون من الغلال في منزله. وقد عاتبه صوفية آخرون على ثرائه، ولكن أبناءه تبعوه على الطريق، على العكس من الوضع لدى معظم الصوفيين الجستيين، وقد بقيت الخلافة في الطريقة السهروردية تؤخذ بصفة عامة عن طريق التوريث، وعلى خلاف بيوت الجستيين المفتوحة دائما كان بهاء الدين أكثر التزاما، فكانت له ساعات ثابتة للزيارة، حيث كان الضيوف يدعون للطعام. وقد كان أيضاً يتعامل عن قصد مع أفراد الطبقة الحاكمة، مثلما كان يفعل أبو حفص عمر السهروردي تجاه الخليفة الناصر. وظل هذا الموقف المتناقض تجاه الدنيا وممثليها الخطرين - أي أهل الحكم - قائماً على مر القرون. وإنه لمن الشيق مقارنة نظريات المتصوف المصري الشعراني في القرن السادس عشر عن العلاقة بين الصوفية وأهل الحكم مع أقوال صوفية كلا التيارين في الهند.

ربما لم يكن بهاء الدين زكريا ليُعرف لو لم يكن عاش في صحبته أحد شعراء الحب المشهورين لمدة خمس وعشرين عاما تقريبا. كان هذا الشاعر هو فخر الدين العراقي (ت ١٢٨٩)، وكان قد وقع في حب غلام، فتبعه هو ومجموعة الدراويش الذين ارتحلوا معه إلى الهند، وفي مولتان انضم إلى بهاء الدين زكريا ونظم له عدة قصائد مؤثرة، وتقول الرواية:

> وضعه الشيخ في حجرة، وبقي العراقي فيها عشرة أيام بطولها، دون أن يسمح لأحد بالدخول. وفي اليوم العاشر بكى بصوت عال وأنشد:
>
> أول خمر وهبوها لنا في الكأس
>
> كان يجب أن يعيروها من عين الهبة الساكرة.
>
> وقد هرول ساكني الخانقاه إلى الشيخ وأخبروه بما حدث، وقد كانت الطريقة تتبع قاعدة وضعها شهاب الدين السهروردي الذي كان بهاء الدين أحب تلامذته إلى قلبه، ومضمون هذه القاعدة يتمثل في أن الصالحين لا يجوز لهم الانشغال إلا بقراءة القرآن وشرح السنة، ولهذا احتقر بعض الإخوان تصرف العراقي واشتكوه للشيخ. إلا أن الشيخ قال لهم إن ما فعله حرام عليكم وليس عليه.

بعد عدة أيام كان عماد الدين يتجول في السوق ولاحظ أن هذه القصيدة تُنشد بمصاحبة الموسيقى، وعندما مر على الحانات وجد نفس الشيء. فأبلغ الشيخ عند عودته بما سمع، إلى أن وصل للأبيات:

لأنهم أعلنوا سرهم بأنفسهم،

فما هذا اللوم الملقى على العراقي؟

فقال الشيخ: «لقد انتهي العراقي»، ثم نهض وذهب إلى باب غرفة العراقي، ونادي: «يا عراقي، هل تدعو الله في الحانات، اخرج إليّ!»

فخرج الشاعر من غرفته وألقي بنفسه تحت أقدام الشيخ وبكى، فرفع له الشيخ هامته من الأرض، ومنعه من العودة إلى غرفته ثانية، بل ونزع خرقته الصوفية وألبسه إياها[1].

وقد أدرك بهاء الدين من خلال المعرفة الروحية باعتباره شيخا صوفيا حقيقيا مكانة العراقي وحبه الصادق، ولا يزال المغنيون الباكستانيون ينشدون قصائد الحب الرقيقة المؤثرة التي كتبها الشاعر الفارسي بجوار ضريح شيخه في مولتان.

وقد أصبح تفسير العراقي الشعري لأحد الأبيات العربية الكلاسيكية عن الخمر والكأس، عندما لا يمكن التفريق بينهما في ضوء الشمس، أصبح من أحب الاستشهادات لدى المتأخرين من الصوفية:

أمن الخمر تلمع الكؤوس

أسحب في شعاع بريق الشمس

صفا الخمر ورق الزجاج

فتارة يبدو شراب وأخرى كأس

أكله زجاج والخمر عدم

أم بريق الخمر غمر الكأس؟

عندما تملا الشمس الأجواء

يمتزج البريق والخفوت

---

(١) العراقي: Song of the Lovers، رقم ١٥، قارن أيضا: الجامي: نفحات، ص ٦٠٢.

ويتصالح الليل والنهار
فيضيء نظامُ الكون
ألا تستطيع التفريق بين الليل والنهار
ولا بين الخمر والكأس عند الطعام
اعرف من خلال الخمر والكأس
ماءَ الحياة في الوادي!
وكشف حجب العلم
كما يرسمها لك الليل وضوء النهار!
وإن لم يتضح لك ذلك من الكلمة
من البداية حتى المرة الأخرى
فابحث عن كأس العالم، ثم يظهر
روح اللغز في لمعان
إنه هو تعالى كل موجود
الحبيب والقلب والروح والإيمان والصلاة[١]!

يعتبر كتاب العراقي «اللمعات»، الذي يسير في ضوء نظريات بن عربي كتابا ذا دلالات كبيرة لعالم الفكر الصوفي؛ وقد تناول فيه بالشكل الفارسي التقليدي المكون من مزيج من الشعر والنثر عددا من قضايا الحياة الصوفية بوجه عام، وعددا من مشاكل حياته الشخصية بوجه خاص؛ وكانت تلك القضايا تتناول الحب الذي يستيقظ من خلال قناة الجمال البشري. كان الحب بالنسبة للعراقي هو الشيء الوحيد الموجود في هذا العالم (لمعة رقم ٧)، بينما المحب والحبيب والحب شيء واحد، والفصال والوصال لا يستمر وجودهما طويلا (لمعة رقم٢). كما أن نور وجنة المحبوب هي أول ما تراه العين، وصوته هو أول ما يسمعه المحب (لمعة رقم ١٨)، والفصل الذي يتمناه الحبيب، أحسن وأجمل ألف مرة من الوصل الذي يتمناه المحب (لمعة رقم ٢٢). والعراقي يتخطى بذلك الفكرة القديمة التي تقول إن الحب هو البقاء عند باب المحبوب، حتى وإن طُرد المحب.

(١) النص مقتبس من E. G. Browne: A Literary History of Persia، الجزء الثالث، ص١٣٠.

كان العراقي يرى الله، الحبيب الأزلي الجميل، في كل شيء، وكان يحب كل شيء يفعله الله أو يأمر به، فلماذا إذن يتمنى لنفسه أي شيء؟ فالحب والقلب شيء واحد، والحب ينمو أحيانا في القلب مثل الزهرة، كما أن العالم كله ما هو إلا صدى لأنشودة الحب الأبدية، ورغم أن المحب مأمور بحفظ السر فإن المحبوب يستطيع أن يعلن بنفسه عن سر الحب. لماذا إذن عوقب محب كالحلاج بكشفه عن سر الحب الإلهي؟!

بعد وفاة بهاء الدين زكريا بقليل ترك العراقي مولتان ورحل إلى كونيا حيث التقى بصدر الدين القنوي ومن المحتمل بجلال الدين الرومي. والعراقي مدفون في دمشق بالقرب من مدفن ابن عربي الذي نقل أفكاره بطريقة شعرية. ولا يكاد تأثير العراقي على الشعر الفارسي والهندوباكستاني المتأخر يُقدَّر حق قدره، وقد شُرح كتابه اللمعات عدة مرات، كما نشر الجامي أفكاره.

ولم يتردد بريق حب العراقي اللامع وكثافة أحداثه كثيرا في تاريخ السهروردية في الهند، بينما يعد الضريح الكبير لبهاء الدين والأكبر منه لخليفته الثاني ركن الدين في مولتان من أجمل الأعمال في فن العمارة الإسلامي في العصور الوسطى. وقد استوطن أحد تلامذة زكريا ـ وهو السيد جلال الدين سرخبوش (ذو الرداء الأحمر، ت ١٢٩٢) البخارى ـ في بلدة أوش، في الجنوب الشرقي لمولتان، وإليه يعود نسب سلسة طويلة من المتصوفة وعلماء الدين. وقد كانت أوش، الواقعة على حدود البنجاب والسند وشمال صحراء تار، مركزا مهما من مراكز الحضارة الإسلامية، كما اكتسبت أهمية أكبر منذ أن استوطن السادة البخاريون هناك، وخاصة بفضل جلال الدين مخدومي جهانيان (مخدوم كل ساكني العالم، ت ١٣٨٥) النشط الملتزم بالشرع التزاما شديدا، والذي كان كاتبا غزير الإنتاج في كل المجالات، وإماما للأرواح بعيد الأسفار. وبناء الضريح المتهالك ببلاطه الأزرق الجميل الذي لا مثيل له يبين المكانة التي حازها هذا المكان الذي كاد الآن أن يُنسى، كما أصبحت أوش مركزا للطريقة القادرية في نهاية القرن الخامس عشر أيضاً، ومن هذا المكان انتشرت الطريقة القادرية في كل شبه القارة تقريبا، حيث لاقت رواجا كبيرا وتوسعت حتى إندونسيا وماليزيا، ولا يزال خانقاه القادرية في أوش هو المركز الرسمي للطريقة القادرية في باكستان.

تطور جانب آخر من جوانب الحياة الصوفية في نفس الوقت في هندوستال، لأن معين الدين جستي وبهاء الدين زكريا كانا يعظان في الحب الإلهي والوصل، وكان ممثلهما هو لآل شاهباز «الباز الأحمر» قالندر، وقد أتى من مروند في سيستان إلى سِهوان في السند، على الضفة الغربية لنهر الهند، وهو مقر معبد سهواني قديم في منطقة مأهولة بالسكان منذ آلاف السنين.

كان لآل شهباز صوفيا ساكرا يرى نفسه حلقة من سلسة الحلاج الروحية، كما تبين ذلك بعض أشعاره الفارسية، كما أنه لا بد وأن يكون قد مارس رياضات صوفية شديدة، لكنه كان يجتمع حول مقره جماعات غريبة من الصوفية اسمهم «بي شرع» وهم الصوفية الذين لم يكونوا يلتزمون بأحكام الشرع، وهؤلاء الصوفية بلباسهم الأسود يمثلون الجانب الفظيع للتصوف ـ ولا ينسى في هذا السياق دوي النقاريات الضخمة في الاحتفالات الصوفية[١]. وقد أشيع عن الاحتفال السنوي الذي يقام من ١٨ إلى ٢٠ شوال وجود كثير من المجون فيه، كما أن بقايا الـ«لنغام» lingam بالقرب من الضريح يدلل على الأصل السهواني القديم لبعض الطقوس. كما أن هناك رقصات خاصة تقام كل يوم، وهي محددة الآن في ساعات قليلة فقط. وقد حدث منذ عهد قريب وجود رقابة شديدة على أعمال الاحتفال، مما نتج عنه فقدان أحد الجوانب الدينية التاريخية المهمة. وقد أصبح أحد الأناشيد الذي قيل في تعظيم لآل شهباز قلندر من أكثر الأغاني الشعبية انتشارا في باكستان في السنوات الأخيرة.

انتشرت الطرق الصوفية في كل أرجاء الهند في القرون التالية، كما ظهرت طرق فرعية أيضاً، وقد أفرزت منطقتا البنغال وبهار أئمة صوفيين كبارا اشتهر من بينهم شرف الدين منيري (ت ١٣٨٠) بصفة خاصة من خلال رسائله الجميلة[٢]. كما أن كشمير أيضاً كانت قد أفرزت فروعا خاصة بها في التصوف مثل المستوطنين

---

(١) Peter Mayne: Saints of Sind (1965)، وهو كتاب يعطي صورة حية وساخرة غالبا لمن يسمون بالأولياء في إندوستال، لكن الكتاب مكتوب بطريقة جيدة يحتوي في مجمله على معلومات ضئيلة عن الجوانب غير المعروفة لتعظيم الأولياء.

(٢) يمكن الاطلاع على رسائل شرف الدين منيري المائة مترجمة إلى الإنجليزية عند بولس جاكسون Paul Jackson (1980).

المسمين (بالرشي Rishi) الذين كانوا متأثرين بالهندووسية بشدة[1]. وتعتبر الطريقة الشطارية مثيرة للاهتمام من الناحية التاريخية الدينية، ويعتبر محمد غوث كواليوري (ت ١٥٦٢)، الذي بُني له في كواليور إبان حكم الحاكم «أكبر» ضريح مرمري رائع، هو الممثل الرئيسي للطريقة الشطارية التي انحصرت في الهند وأندونيسيا. ومحمد غوث هو مؤلف كتاب «الجواهر الخمسة»، ذلك الكتاب المثير والشديد التعقيد في نفس الوقت، وهو كتاب يتناول العادات والممارسات الصوفية، ويحتوي على تنجيم وغوص في أسماء الله في ترابط كبير لا يمكن ثبر أغواره. والكتاب جدير بالدراسة المستفيضة لأصل نصه الفارسي وكذلك لترجمته العربية ذات الانتشار الواسع. وتوجد للكتاب عدة ترجمات إلى اللغة الأردية كذلك[2]. وهناك عضو آخر في الطريقة الشطارية وهو محمد غوثي (توفي بعد ١٦٣٣) الذي ألف كتابا جامعا عن الصوفية المسلمين وخصوصا صوفية كوجيرات (والكتاب يتضمن ٥٧٥ سيرة)، فقد كان كلما مر الزمان كلما اهتم الصوفية بجمع البيانات التاريخية وتوفيق مختلف كميات المعلومات، حيث كان ينظر للمؤلفات القديمة السابقة على أنها غير وافية.

وقد تمكن الصوفية الأوائل في الهند من إحداث نشاط أدبي مدهش، فبالرغم من تعبيرهم عن نفورهم من الكتابة والعلم العقليين إلا أن أغلبهم كانوا لا يكلون إذا تعلق الأمر بكتابة علومهم في كتب ومقالات. وكان هناك صنف أدبي محبوب في الهند، وهو صنف «الملفوظات»، أي مجموعات من أقوال الأئمة الصوفيين. ولم يكن ذلك في حد ذاته اختراعا هنديا صرفا، لأن معظم الكتب الصوفية الكلاسيكية تتكون في الأغلب من أقوال وتعريفات قالها الصوفية الأوائل. ولكن الصوفية الهنود كانوا يجمعون أقوال مشايخهم من يوم إلى يوم بكل عناية،

---

(١) للتعرف على الجوانب الأدبية للتصوف انظر: G. A. Tikku: Persian Peotry in Kashmir (1971)، بالرغم من حتمية التعامل مع الترجمات بحرص شديد.

(٢) Marschall: Mughals in India، رقم ١١٦٩، وكذلك Zubaid Ahmad: The Contribution of Indo - Pakistan to Arabic Literature، ص ٩٤ وما بعدها. تدل الشروح الكثيرةعلى مدى شهرة كتاب محمد غوث. لمعرفة العلاقة بين الصوفية في الهند ونظرائهم في جنوب الجزيرة العربية انظر الكتاب الأقل شهرة لـ: F. Wustenfeld: Çufiten in Südarabien im XI. (XVII.) Jahrhundert (1883)؛ وقد لعبت مدينة زبيد اليمنية دورا مهما فكانت بمثابة محطة إرسال.

وتشكل تلك الكتب ـ كما لاحظ ك. أ. نظامي ـ مصدرا مهما نستقي منه معرفتنا للحياة خارج بلاط السلطة. وهي بهذا وسيلة تصحيح ضرورية للتأريخ الرسمي، كما تخول لنا إلقاء نظرة على مشاكل اجتماعية وحضارية تجاوز عنها المؤرخون الرسميون بقصد أو بغير قصد.

يعتبر أهم مثال لهذا النوع الأدبي كتاب «فوائد الفوائد»، وهو عبارة عن حوارات نظام الدين أولياء فيما بين عام ١٣٠٧ و١٣٢٢، جمعها تلميذه الشاعر أمير حسن سيجزي الدهلوي. وهو لم يحدث شيخه عن مدوناته إلا بعد مضي عام، ومنذ ذلك الحين أعانه نظام الدين بنفسه على ملء الفراغات وتصحيح المسودة. وقد جمع معظم صوفية القرن الرابع عشر أقوالهم، سواء أكان هؤلاء الصوفية يعيشون في دلهي مثل شراغ الدهلوي (خير المجالس) أم كان عليهم الاستقرار في وسط الهند، مثل أحد حفَدة حميد الدين الناقوري، الذي جمع أقوال جده في كتاب سماه «سرور الصدور». وقد ظهرت بعد ذلك مجموعات من الملفوظات المنحولة كتبت لأسباب لها علاقة بالإيمان بطريقة ما.

كما تكفّل آخرون من الصوفية بكتابة تاريخ طريقتهم. وقد كان مير خورد أحد تلامذة نظام الدين وأحد أصدقاء حسن دهلوي قد أجبر مثل حسن وكثير من النبهاء في عام ١٣٢٧ من قبل السلطان محمد توغلوق على الرحيل إلى ديكان، وأحس لذلك بالذنب لأنه ترك مقر شيخه، ولكي يكفر عن هذا الذنب بدأ في كتابة تاريخ الطريقة الجستية في كتاب سماه «سير الأولياء». ولا يزال هذا الكتاب يعتبر أوثق عرض للخطوط الجستية وللحياة الصوفية في العصور الوسطى.

كانت كتابة الرسائل اشتغالا أدبيا آخر، وكانت تكتب أحيانا للاستخدام الشخصي وأحيانا للنشر. وتعد مجموعات رسائل الصوفية المسلمين في الهند منذ القرن الثالث عشر مصدرا في غاية الأهمية لمعرفتنا بكل تلك الحقبة، كما لعبت تلك الرسائل دورا مهما في السياسة كما في حالة أحمد سرهندي. وقد تعمقت الأفكار الصوفية في كل مجالات الشعر، حتى إن أولئك المعروفين بأنهم من شعراء البلاط استطاعوا أن يصلوا إلى مكانة صوفية عالية في أشعارهم، مثل جمالي كانبوه (ت ١٥٣٥)، شاعر البلاط لدى إسكندر لودي الذي استشهدنا بشعره عن النبي في باب سابق (انظر الترتيب العربي).

ابتداء من القرن الرابع عشر كانت أعمال صوفية العصر الكلاسيكي دائما ما تقرأ ويعلق عليها. وبالرغم من تركيز الاهتمام في البداية على ممثلي التصوف المعتدل، إلا أنه سرعان ما شاع حب الصوفية الفلسفية لابن عربي وتلامذته؛ فعدد الشروح التي كتبت لـ «فصوص الحكم» والكتب التي أُلِّفت لشرح نظريات الشيخ الأكبر تكاد لا تُحصر. ويمكن إدراك تأثير أفكار ابن عربي أينما توجهنا في نهايات القرن الخامس عشر؛ فأشعار العراقي والجامي التي كانت في مضمونها صياغة شعرية لتلك الأفكار قد بسّطتها للعامة؛ لأن كثيرا ممن لم يكونوا قد قرأوا أي عمل صوفي تنظيري قد استطابوا تلك الأشعار الجميلة. واسم عبد القدوس كنكوهي (ت ١٥٣٨)، وهو إمام صوفي وكاتب غزير الإنتاج - يعتبر مثالا جيدا بصفة خاصة للتصوف الممزوج بنظريات وحدة الوجود. ومن الممكن أن يتمخض بحث أبياته الشعرية الهندية بشكل أعمق عن نتائج مثيرة. ولكن علينا أن نوضح أن عبد القدوس كان متبعا للشريعة الإسلامية بقوة كما كان حال معظم المشايخ الروحيين.

استطاع بعض الصوفية تحت تأثير نظرية وحدة الوجود أن يجدوا علاقات بين التعاليم الصوفية والنظام الفيدانتي للفلسفة الهندوسية وأن يحاولوا إيجاد تقارب بين الأفكار الإسلامية والأفكار الهندوسية. وقد كان المتشددون ينظرون إلى هذا الاتجاه بتشكك كبير.

ناقش علماء الشرق والغرب ذلك السؤال عن إمكانية وتأثير كل من التصوف الإسلامي والهندوسي في الآخر ومدى ذلك. فقد كانت الهند معروفة بأنها موطن ممارسات السحر، وقد ذهب الحلاج إلى هناك «لتعلم السحر» كما قال متهموه. ولهذا فليس من العجيب أن تتحدث حكايات الأولياء في الهند عن منافسات في السحر بين الأولياء الصوفيين أو عن دخول أحد اليوجيين إلى الإسلام بشكل سري[1]. فقد بني أشرف جيهانكير السمناني مقره على سبيل المثال في وسط منطقة مخيفة مسكونة بالأشباح في كيشهوشها Kichhauchha شرق فايزآباد، حيث تتم معالجة المرضى النفسيين هناك إلى الآن... وقد اعترف منظرو العصور الوسطى

---

(١) Simon Digby: Encounters with Jogis (1971)

بإمكانية إتيان بعض اليوجيين ببعض المعجزات، لكنهم دائما ما كانوا يقولون إن على المرء أن يتبع الطريق الإسلامي للتمكن من الإتيان بالمعجزات الحقيقية. و«الشريعة هي السر الإلهي» كما قال غيسوداراز، كما أن الرأي الشائع حتى القرن الثامن عشر كان مفاده أنه حتى أصعب ممارسات الصوفية اليوجيين والمعجزات الناتجة عنها لا يمكن مقارنتها بأصغر علامة من علامات النعمة الإلهية التي تظهر في أحد الصالحين من المسلمين.

هناك قضية أخرى تتمثل في مدى تطور الممارسات الصوفية لدى الأولياء الهندوباكستانيين تحت تأثير رياضات اليوجا. وقد ساد الزعم بأن نباتية بعض الصوفيين في الهند مثل حميد الدين الناقوري ترجع إلى علاقتهم بالصوفية الهندوسيين، لكن القصة التي يحكيها العطار عن رابعة العدوية(١) توضح أن هذه الناسكة المسلمة الأولى في العراق تخلت كما تقول الرواية عن المنتوجات الحيوانية، حتى إن الحيوانات لم تعد تفر منها. وقد روي ما يشبه ذلك عن بعض الأولياء في شمال أفريقيا، كما أن بعض الصوفية في وقت مبكر كانوا يتحاشون قتل الحشرات، وكان هؤلاء في المغرب حيث لا إمكانية لأي تأثير للهندوسية أو للجينية(٢).

لا يمكن للمرء تحديد إلى أي مدى تطورت تحت تأثير التيارات الهندوسية عملية التحكم بالنَّفَس التي كان يطبقها الصوفية الأوائل في ممارستهم للذكر. وقد كانت هذه العملية موجودة مثلها مثل «الخلوة المعكوسة» بين صوفية شرق إيران قبل أن يمتد التصوف إلى الهند. ويسعنا القبول بأنه بالنسبة للعصر المتأخر قد تأثرت بعض جوانب الحياة الصوفية في الهند بالاهتمام العميق بممارسات التنسك لدى الجيران الهندوس. وقد ألف علماء مسلمون بعض الأعمال النظرية عن رياضات اليوجا، كما تُرجم العديد من الأعمال السنسكريتية في هذا المجال إلى العربية والفارسية في وقت مبكر، لا سيما في العصر المغولي(٣).

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٦٤)

(٢) E. Derenghem: Le Culte des saints، ص ١٠٠.

(٣) Aziz Ahmad: Sufismus und Hindumsytik (1964)، انظر أيضا: H. Ritter: Al - Burunis Ubersetzung des Yoga - Sutra des Patanjali (1956). توجد أمثلة أخرى لدى يوسف حسين: Yusuf Husain: L'Inde Mystique au Moyen Age (1929).

إن الحدود بين الصوفية المسلمين والنساك الهندوس كانت قائمة إبان القرون الخمسة الأولى من حكم المسلمين لأجزاء واسعة من الهند، بالرغم من وجود حركات المزج الديني مثل حركة كبير في القرن الخامس عشر. كما يبدو أن التصوف الإسلامي قد تأثر أيضاً بشكل ما بتطور التصوف البكتي في الهند. ولكن الوضع تغير بعض الشيء عندما وصل المغول إلى الهند، فكان بابور ـ من الأسرة التيمورية، وممهد الحكم لعائلته على شمال غرب الهند من خلال معركة بانيبات الفاصلة في عام ١٥٢٦ ـ متعودا في موطنه في آسيا الوسطى على إظهار تعظيم الأولياء الصوفيين. وهو يخبرنا في مذكراته المثيرة والمفيدة عن قصص مثيرة عن العلاقات التي كانت بين الأمراء التيموريين والشيوخ الصوفيين في آسيا الوسطى. وسوف نتناول تأثير النقشبندية على السياسة في آسيا الوسطى في أواخر القرن الخامس عشر فيما بعد. وقد ترجم بابور بنفسه كتاب «الرسالة الوالدية» لشيخ النقشبندية الأول في آسيا الوسطى عبيد الله أحرار (ت ١٤٩٠)، وبابور ينعت نفسه في إحدى قصائده بأنه «خادم الدراويش الصوفية». وهو بعد وصوله إلى الهند وجه اهتمامه بشكل أكبر إلى الطريقة الجستية التي ظلت قريبة من بيت الحكم المغولي في العقود التالية.

كان أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥) حفيد بابور هو من حاول ـ أثناء فترة حكمه الممتدة لنصف قرن ـ أن يشكل مزجا دينيا ينبغي أن تتحد فيه أحسن العناصر الموجودة في كل الأديان المعروفة لديه. وربما كانت أفكاره متأثرة قليلا بالمهدية، وهي حركة ألفية[١] أسسها محمد بن جنبور الذي ادّعى في بداية القرن السادس عشر بأنه المهدي المنتظر[٢]. ويرجع السبب في ذلك إلى أن أخلص صديقين لأكبر وهما «فايزي» شاعر البلاط و«أبو الفظل» المؤرخ كانا من أبناء أحد الصوفية المنتمين لحركة المهدي، بحيث لا يمكننا أن نستبعد وجود تأثير ما ـ أضف إلى ذلك أن العام المتمم للألفية في التقويم الإسلامي قد دخل أثناء تربع أكبر على الحكم (١٥٩١ ـ ١٥٩٢). وقد كان هدف أكبر آنذاك هو وجود عصر ذهبي يعم

---

(١) نسبة إلى الفكرة المشابهة القائمة على مملكة الأف عام بعد نزول المسيح (المترجم).

(٢) للتعرف على المهدي الذي يعد شخصية ذات صبغة صوفية شديدة انظر : Bazmee Ansari: Sayyed Mohmmas Jawnpuri and his Movment (1963)

السلام فيه كل العالم، طبقا للاعتقاد السائد لدى الحركة الألفية. ويعرض فن الرسم المغولي في القرن السابع عشر بكثرة صورة «الأسد والحَمَل يرقدان جنبا إلى جنب» تحت ظل حكم المغول المغمور بالسلام[1]. ولم يتفق التسامح الديني لدى أكبر في ممارساته العملية مع الشريعة كثيرا، كما وقف أهل السنة (المغالون) موقفا منتقدا من «الدين الإلهي» الذي اخترعه هذا الحاكم والذي لم يكن ينتمي إليه إلا بعض النخبة القلائل. ويعكس تاريخ بَدَوْني Badauni موقف الرفض لأحد علماء الدين الذي كان بسبب موهبته أحد المترجمين الأوائل لأكبر، وكان مجبرا لذلك على ترجمة «كتب الكفرة» ـ أي الملاحم السنسكريتية ـ إلى العربية، وكانت تلك الكتب تناقض الأفكار التوحيدية للعقيدة الإسلامية المتميزة بذلك أساسا تناقضا تاما.

لم تتمكن محاولات أكبر من إيجاد حل للمشكلات التي تواجهها تلك المملكة الكبيرة التي بها العديد من الديانات، بل كانت على العكس من ذلك قد تسببت تلك المحاولات إلى إحداث معارضة قوية لدى فرق مختلفة من الرعية. لكنها انعكست في الشعر والفن الشائع في وقتها. فكان الشعر الفارسي الذي يُقْرض في البلاط المغولي وفي كل أرجاء الهند المغولية محكوما بالمصطلحات التي ظهرت في الهند، لأن معظم الشعراء البارزين في الفترة ما بين ١٥٧٠ و١٦٥٠ كانوا من إيران. وتسفر أشعارهم عن مشاعر صوفية تماثل أحسن القصائد التي قيلت في وطنهم الأصلي؛ فتواصل التعبير عن التأرجح المستمر بين الحب الدنيوي والحب الإلهي؛ واستمرت كذلك الرمزية الكامنة في الورد والبلابل. لم يحدث إذن إلا إثراء في المفردات من خلال قصص رمزية من المصادر الهندية وإشارات إلى العالم الأوروبي المكتشف حديثا. غير أن الطابع العام للشعر بقي إلى حد ما بلا تغيير: شوق لا متناهي إلى حبيب لا يمكن الوصول إليه قط إلا بجهد يكاد يفوق طاقة البشر وبتوجيه الحياة إلى طريق الشواطئ المؤدي إلى الغاية الخالدة. أضف إلى ذلك أن الحنين والشوق والحزن الذي يوجد كثيرا في الشعر الفارسي كان يكثر

---

(١) للاطلاع على هذا الموضوع انظر: R. Ettinghausen: The Emprore's Choice (1961) Emmy Wellecz: Akbar's Religios Thought as Reflected in Moghul Painting (1952). يعد ورود الأسد مع الحمل للماء معا أو رقودهم جنبا إلى جنب دائما علامة على الحالة المباركة النهائية للسلام الأبدي التي يحدثها الحاكم أو المحبوب في التراث الصوفي

التعبير عنه في الهند بشكل أوسع، ولكنه يختفي تحت غطاء برّاق، ويعبر عنه بكلمات أكثر تعقيدا. وهكذا فقد أخرج عصر المغول المتأخر شعرا صوفيا عظيما ومؤثرا بصدق، لا يمكن فهمه بسهولة.

وقد كان بيت أحد الأولياء الجستيين هو مكان ولادة سالم، ولي عهد أكبر، الذي كان اسمه الملكي جهانكير. وعرفانا ببركة هذا الولي الجستي شيد أكبر تشكرا مقرا صوفيا رائعا في عاصمته الجديدة فاتحبور سيكري التي ما لبث أن هجرها. ويقبع هذا المقر مثل درة بيضاء في فضاء أضفى عليه كونه من الحجر الرملي لون الحمرة. عندما كبر جهانكير زيَّن أجمر - بلدة معين الدين الجستي - بالأبنية المرمرية البهية البيضاء. وتتضح العلاقة الوطيدة بين الجستيين والمغول، الذين خالفوا موقفهم الأول من العداء للسلطة، من خلال كثير من الحكايات عن أكبر وخلفائه، وتتضح كذلك من رسومات تلك العقود.

كانت الحركة الصوفية التي بدأها أكبر والتي كانت تهدف إلى توحيد الفكر الإسلامي بالفكر الهندوسي قد أحياها مرة أخرى حفيده وولي عرش المملكة دارا شيكوه (١٦١٥ - ١٩٥٩)[1]. وهذا الأمير الموهوب هو الابن الأكبر لشاه جهان وممتاز محل والذي يرمز القبر التذكاري تاج محل - الذي قام بتشييد شاه جهان - إلى حبه العميق لأم أبنائه الأربعة عشر. كان دارا يهتم منذ وقت مبكر بالتعاليم الصوفية، ولم تكن الطريقة الجستية الرسمية هي التي جذبته، بل الطريقة القادرية، التي كان يمثلها ميان مير في لاهور، الذي كان قد رحل بدوره من السند إلى هناك مع أخته بيبي جمال المعتنقة لمنهج التصوف. وقد أدخل الملا شاه بادخشي، تلميذ ميان مير وخليفته، ذلك الأمير وأخته التي تكبره في الطريقة. وهكذا اتجه دارا شيكوه إلى الأعمال الأدبية بدلا من الاهتمام بالسياسة وأمور الجيش، كما كان أيضاً خطاطا من الدرجة الممتازة. كان من خلال قراءاته الكثيرة لأعمال الصوفيين

---

(١) يعتبر كتابي: K. R. Qanungo: Dara Shukoh (1938)، و B. J. Hasrat: Dara Shikuh: Life and Works (1953) هما أحسن عملين تاريخيين بهم نصوص. وقد ترجمت سلسلة من أعمال ذلك الأمير، مثل تلك الترجمات التي قام بها ل. ماسنيون؛ كما كرس إ. غوبل - غروس E. Gobel - Gross نفسه لمشكلة ترجمة الأوبانيشاد. ولا تزال بعض الأوراق المخطوطة بيد دارا شيكوه موجودة في المتاحف بالرغم من أن اسمه كشط من بعضها بعد قتله.

الأوائل بما فيهم روزبهان البقلي قادرا على كتابة دراسات في سير الصوفية الأوائل وتجميع أقوالهم بلا مشقة، مثل كتابه (حسنات العارفين). ويعتبر كتابه «سكينة الأولياء» ترجمة جيدة لميان مير ودراويش الطريقة القادرية في لاهور والمنطقة المحيطة بها. ويتبين مدى الإعجاب بجامع السير الذي ألفه بعنوان «سفينة الأولياء» في الهند أن الكتاب ترجمه جعفر العيداروس إلى العربية في بيجابور في حياة الأمير نفسه. كما كانت «رسالة حقنما» تعتبر بمثابة تكملة لفصوص ابن عربي، ولسوانح أحمد الغزالي وللمعات العراقي وللوائح الجامي وأعمال صوفية صغيرة أخرى، لكنها لم تصل إلى مكانة تلك الأعمال، مثلها في ذلك مثل قصائده الصوفية، التي ظلت جافة بالرغم من اختياره البارع للكلمات. وقد حاول دارا شيكوه في رسائله ومقالاته أن يجد قاسما مشتركا بين الهندوسية والإسلام، وتبين محاوراته مع بابا لال داس ـ أحد الحكماء الهندوس ـ اهتمامه بقضية اللغة الصوفية المشتركة.

كان أهم عمل لدارا شيكوه هو ترجمته للأوبانيشاد إلى الفارسية، وهو عمل استكمله بمساعدة بعض المعلمين الهندوس، ويحمل في نفس الوقت ملامح شخصيته. وقد كان يعتقد أن الأوبانيشاد هو العمل الذي تشير إليه الآية القرآنية عن «الكتاب المكنون»[1]. وبهذا فهو أحد الكتب المقدسة التي على كل مسلم أن يعرفها كالتوراة والزبور والإنجيل. وقد دخلت ترجمة دارا شيكوه المسماة بـ «سرِّي أكبر» إلى أوروبا على يد العالم الفرنسي أنكوتيه دوبيرون Anquitel Duperron الذي نشر ترجمة لاتينية في عام ١٨٠١، سماها Oupnek'hat, id est secretum tegendum. ولم يكن في مقدور دارا شيكوه ولا مترجم عمله أن يدركا إلى أي مدى أثّر هذا العمل الرائع جدا في الفكر الأوروبي، فقد كان مضمونه مصدر إلهام للفلاسفة الألمان في حقبة «المثالية» الأدبية الذين امتدحوا حكمته الخالدة بكلمات مثيرة. وقد بقيت الأوبانيشاد أحد الكتب المقدسة عند بعض المفكرين الألمان أو المتأثرين بالمثالية الألمانية. كما ساهم مضمونه الصوفي إلى مدى بعيد في تكوين صورة للهند لدى الغرب توافقت قليلا مع الواقع.

---

(١) (قارن سورة الواقعة، ٧٨)

وكان دارا شيكوه يحتقر ممثلي التيار الإسلامي السني المتشدد، وقد كتب بنغمة مشابهة لكثير من الشعراء الفارسيين قائلا: «إن الجنة موجودة في مكان ليس فيه ملا (شيخ)». وقد أكد بروح صوفية صادقة على التجربة المباشرة على النقيض من التقليد الأعمى قائلا:

«العارف مثل الأسد، الذي لا يأكل إلا ما يصطاد بنفسه،

وليس كالثعلب، الذي يعيش على بقايا فريسة الآخرين.»

وتتخلل الفكرة الصوفية «هما أوست» (الكل هو) معظم كتابه. مارس دارا شيكوه أيضاً أفكاره عن الوحدة وكان محاطا بعدد من الشعراء والكتاب الذين لم يكن فكرهم يتوافق مع الإسلام السني. ومن ذلك على سبيل المثال شخصية سرمد العجيبة، وهو يهودي فارسي واسع المعرفة درس العقيدة الإسلامية والمسيحية، ثم دخل الإسلام[١]. وقد قدم بعد ذلك بصفتة تاجرا إلى الهند، وأحب غلاما هندوسيا في تاتا في السند، وتحول إلى حياة الدورشة وانضم إلى دائرة دارا شيكوه. يقال: إنه كان يهيم على وجهه عاريا تماما ويدافع عن عريه بالبيت التالي:

إنه ستر الخاطئين،

وألبس الطاهرين ثوب العري.

يعتبر سرمد هو أحد الأساتذة الأوائل في الرباعيات الفارسية، وكثير من رباعياته قصيرة وقوية، وهي تبين مدى الحزن العميق لدى محب كبير. وقد وجدت كثير من الموضوعات التقليدية لدى الشعراء الفارسيين التعبير الدقيق عنها في أشعاره. وكان يتبع سنة الحلاج، وكان يرى أن إبليس بمثابة موحد حقيقي، وكان يتوق إلى الموت قتلا باعتباره آخر أهداف الحياة:

اللطف مع السيف العاري في يده يقترب مني،

في أي ثوب تأتيني ـ أعرفك!

---

(١) B.A. Hashmi: Sarmad (34 - 1933)، وهو كتاب يقدم نظرة عامة وترجمة للرباعيات. انظر أيضاً للتعرف على سرمد:

W. Fischel: Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India (1951)

والفكرة نفسها تعود إلى عين القضاة الهمذاني. وقد تحقق لسرمد مراده؛ فقد أعدم في عام ١٦٦١ بعد شيخه بعامين.

وهناك عضو آخر من أعضاء حاشية ولي العهد، وهو سكرتيره الخاص برهمان (ت ١٦٦١)، وهو هندوسي كتب شعرا ونثرا جيدا في الوصف باللغة الفارسية. وإلى تلك الحاشية ينتمي كذلك فاني الكشميري، مؤلف أشعار معتدلة باللغة الفارسية، ينسب إليه بطريق الخطأ كتاب غاية في التخبط عن مقارنة الأديان، ألا وهو «دبستان مذاهب». وقد أصبحت منطقة كشمير ـ وهي مقر الحاكم المغولي المفضل في الصيف ـ مركزا للشعر الصوفي منذ أن استوطن هناك شيخ الكبراوية سيد على همذاني مع سبعمائة من أتباعه.

كان موقف دارا شيكوه محل شك السنيين المتشددين، وقد استغل أخوه الأصغر علمكير أورانجزيب الطامع في العرش مرضَ الأب ليحدد إقامة الشاه جهان ويتعقب أخاه الأكبر. وبعد سلسلة من المعارك حدثت خيانة لدارا شيكوه، وأعدمه أورانجزيب في عام ١٦٥٩ ليصبح بنفسه أخر كبار حكام المغول (١٦٥٩ ـ ١٧٠٧). كانت أخت دارا شيكوه وأورانجزيب الكبرى واسمها جهانارا متصوفة ومؤلفة كبيرة أيضاً، لدرجة أن شيخها الملا شاه رآها جديرة بأن تكون خليفة له، لكن هذا لم يحدث.

وهناك عالم كبير يستحق الذكر من بين أعضاء الطريقة القادرية الكثيرين في الهند المغولية، وهو عبد الحق الدهلوي (ت ١٦٤٢)، مؤسس المدرسة السنية الإسلامية في الهند. وقد نسبت إليه مخطوطات في التصوف، إلى جانب الكتب العديدة التي ألفها في إحياء الأحاديث وفي تفسير القرآن وفي سير الأولياء وفي التاريخ الإسلامي؛ فقد قام على سبيل المثال بشرح أقوال مشهورة لمؤسس القادرية. كما يعبر في رسالة مشهورة عن عدم إعجابه بمزاعم أحد مشايخ الصوفية في عصره، وهو أحمد السرهندي، الذي يرتبط باسمه «إحياء المذهب السني» أو «رد الفعل النقشبندي» ارتباطا شديدا.

رد الفعل النقشبندي

كان من المألوف للوضع في الدول الإسلامية ولا سيما في شبه القارة الهندية أن الحرب ضد مزجية أكبر الدينية وضد ممثلي التصوف المعتمد على العواطف خاضتها طريقة صوفية هي الطريقة النقشبندية.

النقشبندية قواد القافلة ذوو سمات خاصة

يأخذون بيد القافلة إلى السمو على طرق خفية[١]

كما قال الجامي ـ أحد أبرز المنتمين إلى هذه الطريقة في عصرها الثاني. وتختلف النقشبندية عن معظم الطرق الموجودة في العصور الوسطى. والرجل الذي تحمل اسمه هذه الطريقة ـ وهو بهاء الدين نقشبند ـ ينتمي اسمه إلى التراث الصوفي في وسط آسيا، ويرجع تسلسله الروحي إلى يوسف الهمذاني (ت ١١٤٠). وقد كان «إمام عصره، والوحيد الذي يعرف أسرار الروح ويعرف حقيقة العمل»[٢].

وترجع سلسلة الهمذاني الروحية إلى الخرقاني وأبي يزيد البسطامي؛ ولذا كان هذان الوليان لهما مكانتهما العظيمة في الطريقة. وطبقا للرواية فإن الهمذاني هو الذي جعل عبد القادر الجيلاني يخطب في العامة. وتنحدر من الهمذاني اثنتان من الطرق المهمة، أولاهما هي اليسيوية في وسط آسيا التي أثرت بدورها في الثانية، وهي البكتاشية في الأناضول. كان أكثر خلفاء الهمذاني نجاحا إلى جانب أحمد اليسيوي هو عبد الخالق الغيجدواني (ت ١٢٢٠) الذي نشر تعاليم شيخه في بخارى بصفة خاصة، وكانت الطريقة التي يدرس منهجها تسمى «طريقي خواجگان»، أي طريق المعلمين. ويقال إنه هو نفسه الذي وضع المبادئ الثمانية التي اعتمدت عليها النقشبندية في العصور اللاحقة وهذه المبادئ هي:

١ ـ هوش در دم «المراقبة عند التنفس»

٢ ـ نظر بر قدم «مراقبة الخطوات»

٣ ـ سفر در وطن «السفر في الوطن»، أي «الارتحال الصوفي الداخلي»

٤ ـ خلوت در انجومن «الخلوة رغم حضور الجماعة»

٥ ـ ياد كرد «الذكر»

٦ ـ باز رد «السيطرة على الفكر»

٧ ـ نِگاه دشت «مراقبة الفكر»

٨ ـ ياد دشت «التركيز في الله»

---

(١) (نفحات الأنس ٤١٣) والبيتين موجودين بهذا النص في الترجمة العربية لنفحات الأنس، طبعة دار الكتب العلمية ٢٠٠٣ (المترجم).

(٢) (منطق الطير ٢١٩)

وبالرغم من أن بهاء الدين نقشبند (ت ١٣٩٠) قد قد بلغ في الطريقة الخبرة الحرفية إلا أن الغيجدواني منحه القبول الروحي المباشر، فأصبح من أنشط مشايخ طائفة الخواجگان. كان نشاطه الرئيسي يرتبط بمدينة بخارى، فأصبح بدوره وليها الذي يحميها. (ويعلن باعة بذور السذاب ـ التي تحرق لتجنب نظرة الحسد ـ في أفغانستان عن بضاعتهم بترديد اسم الشاه نقشبند في ندائهم[١])، وقد كانت طريقته لها علاقات بطوائف الباعة والتجار، كما تزايدت ثرواتها جنبا إلى جنب مع تأثيرها الروحي، لدرجة أنه هو وخلفاؤه وأصحابه كانوا يتحكمون في البلاط التيموري إلى مدىً بعيد، ويراقبون الممارسات الدينية بكل حرص، حتى إن الطريقة أصبحت في نفس الوقت تقريبا ذات طابع سياسي قوي جدا.

ومن الممكن أن تكون الرواية صحيحة بأن حاكم بلدة كشكر Kashgar كان تلميذا للغيجدواني. وقد لعب النقشبندية أيضاً دورا مؤثرا في النزاعات المستمرة بين الأمراء التيموريين. إلا أنه عندما تولى الخواجه عبيد الله أحرار (١٤٠٤ ـ ٩٠) مشيخة الطريقة كانت السلطة في آسيا الوسطى في أيدي النقشبندية من الناحية العملية، فكانت علاقات عبيد الله أحرار بالأمير التيموري أبي سعيد وبالأوزبك الشيبانيين لها أثرها في التطور السياسي في آسيا الوسطى في منتصف القرن الخامس عشر. وعندما اتخذ أبو سعيد مدينة هرات مستقرا له كان الجزء الأكبر من شمال المدينة وشرقها تحت تأثير الخواجه عبيد الله أحرار الذي كان له مريدون في مملكة المغول نفسها، لأن يونس خان مغول ـ خال السلطان بابور ـ كان ينتمي إلى تلك الطريقة الصوفية التي كان يحمل مشايخها ـ ولا يزالون ـ لقب «إيشان»، أي «حضرته». وكان هناك اقتناع سائد لدى مشايخ الطريقة «أن ممارسة السلطة السياسة ضرورية لخدمة العالم»، كما أن السيطرة على الحكام واجبة لتطبيق الشرع الإلهي في كل مناحي الحياة.

وتعتبر النقشبندية من الطرق الرزينة (أي تعيش دوما في صحو)، التي لم تهتم بالأعمال الفنية، وخصوصا الأعمال الموسيقية والسماع. ورغم ذلك ينتمي إليها أبرز الفنانين في بلاط مدينة هرات الذين يعد من بينهم الجامي (ت ١٤٩٢)

(١) انظر: Pierre Centlivers: Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan (1972) S. 174.

الذي أهدى لعبيد الله أحرار أحد أعماله الشعرية، وهو كتاب «تحفة الأحرار». وتفصح أشعار الجامي في مواطن قليلة عن علاقته الوطيدة بالنقشبندية. كما يعتبر كتابه في السير الذاتية «نفحات الأنس» إسهاما مهما في تاريخ هذه الطريقة في القرن الخامس عشر، كما أنه تلخيص جيد لتعاليم الصوفية الأوائل معتمدا في ذلك على كتاب عبد الله الأنصاري. لكن المصدر الرئيسي لمعرفتنا بإنجازات الخواجه أحرار هو كتاب «رشحات عين الحياة» لمؤلفه علي بن حسيني واعظي كاشفي، وهو ابن أحد أبرز كتاب النثر في بلاط هرات. وقد كان ينتمي إلى النقشبندية كذلك صديق الجامي وزميله الوزير والشاعر ومشجع كثير من الفنانين مير علي شير نوعي (ت ١٥٠١). ويعتبر هذا الوزير هو أعظم ممثل لأدب شاجاتاي التركي الذي كان يلقى رعاية في البلاط. وبذلك كان ينتمي للطريقة في بدايتها اثنان من الشعراء البارزين الذين أثّروا تأثيرا عميقا في الأدب الفارسي والتركي اللاحق، كما كانا حاضرين بقوة ـ كالنوعي مثلا ـ في الحياة السياسية. وبعد أكثر من مائتي عام لعب أعضاء الطريقة النقشبندية «الخالية من الفن» دورا مشابها في هندوباكستان.

كان «الذكر في صمت» يعد من أهم مبادئ العملية التربوية للنقشبندية، بينما عارضت الطريقة «الذكر العلني» الذي تصاحبه الموسيقى والذي جذب كثيرا من الناس في الطرق الأخرى. والسمة الثانية المهمة هي الصحبة، (أي الأنس بين الشيخ والمريد)، والتي كانت تتم على أعلى مستوى روحي[١]. وتتبين العلاقة الوطيدة بين الشيخ والمريد كذلك في التوجه، وهو ارتباط الشريكين بعضهما بالبعض الآخر، والذي يتبلور في الخبرة الروحية وفي الإشفاء المعجز وفي ظواهر كثيرة أخرى[٢]. ويقال: إن النقشبندية بدأوا رحلتهم الروحية من حيث انتهت

---

(١) (قارن: نفحات الأنس ٣٨٧)

يبرز عنوان إحدى المجلات التي لم تستمر طويلا للأسف وضع النقشبندية الحديثة في تركيا، وهي مجلة Sohbet Dergisi (١٩٥٢ ـ ٥٣)، كما ترجم م. هولاند M. Holland مقال حسن لطفي شوشوت: Hasan Lutfi Šušut: Islam Tasavvufunda Hãcegan Hãnedani (1958) إلى الإنجليزية. قارن أيضاً مقاله: .Fakir sözleri (1958) كما يتوقع صدور دراسة شاملة عن النقشبندية من تأليف حميد ألغر Hamid Algar، كما انعقد مؤتمر دولي في باريس في مايو ١٩٨٥ لدراسة فكر النقشبندية، والذي نأمل أن تنشر أبحاثه.

(٢) (قارن: نفحات الأنس ٤٠٣)

الطرق الأخرى، وقد كان «ربط النهاية بالبداية» جزءاً مهما من تعاليمها، بالرغم من أن هذه الفكرة تعود إلى بواكير التصوف.

وقد كان من سمات فكر النقشبندية أنهم يهتمون بالصفاء الروحي بدلا من قهر النفس لفترات طويلة، ويهتمون بتربية القلب بدلا من ترويض النفس الدنيئة.

والقلب هو اسم البيت الذي أبنيه

كما يقول مير درد. وقد أكد كثير من المنتمين إلى الطريقة أنهم كانوا متأكدين تمام التأكد من أن طريقهم من خلال تمسكهم بالواجبات الدينية سوف يوصلهم إلى كمال مثل «كمال النبوة»، بينما لن يصل أولئك الذين يفضلون الأعمال التطوعية والخبرات الممزوجة بالسكر إلا إلى «كمال الولاية» في أفضل الحالات.

وقد كان للنقشبندية نجاح هائل في بدايتها في آسيا الوسطى، وهو نجاح مكنها من لعب دور سياسي مهم في آسيا الوسطى في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر. وكانت للنقشبندية مكانة ثابتة في الهند قبل بداية القرن السابع عشر بقليل، أي قبل نهاية حكم السلطان أكبر. في ذلك الوقت كان الخواجه باقي بالله - وهو معلم مُلْهِم وملتزم - قد جذب إليه عددا من المريدين الذين اهتموا بدورهم بحياة صوفية ملتزمة بالشريعة، وعارضوا الموقف المتهاون بحدود الشريعة الذي ساد الدوائر الملتفة حول السلطان أكبر.

وكان أحمد فاروقي السرهندي (١٥٦٤ - ١٦٢٤) - تلميذ باقي بالله - مؤهلاً للعب دور مهم في الحياة الدينية في الهند، وفي الحياة السياسية كذلك إلى درجة معينة[١]. درس أحمد في بلدة سيالكوت Sialkot التي كانت إبان حكم المغول مركزا للعلوم الإسلامية. وقد حدث اتصال في أكرا بينه وبين فايزي وأبي الفظل،

---

(١) يعتبر كتاب Yohann Friedmann: Shaikh Ahmed Sirhindi (1971) هو أول دراسة شاملة لهذا الصوفي ذي التأثير البالغ؛ قارن أيضاً تناول أ. شيميل في ;Welt des Islam XIV, 1973 وانظر كذلك B. A. Farouqi: The Mujaddids Conception of God (1952)، ولنفس المؤلف انظر أيضا: The Mujaddid's Conception of tauhid (1940)، وهاتين الدراستين تتناولان قضايا عقائدية؛ كما يعطي كتاب Aziz Ahmad: Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi (1961) فكرة جيدة.

صديقي أكبر المقربين وأحب الكُتّاب إلى قلبه، واللذان لم يكن لهما سمعة طيبة عند المتشددين من أهل السلف بسبب آرائهما الإلحادية. كان أحمد سرهندي ـ مثل عدد كبير من أبناء بلدته ـ يكن رفضا للشيعة الذين كان ينتمي إليهم ملوك ديكان والذين ازداد نفوذهم في البلاط المغولي في أيام السلطان أكبر الأخيرة وإبان حكم جهانكير (١٦٠٥ ـ ٢٧) لأن زوجته الذكية المحببة إليه نور جهان كانت شيعية. وقد زاد تدفق الشعراء من إيران إلى الهند في عصر حكم المغول من قوة العنصر الشيعي بشكل ملحوظ، ولهذا كان الشيعة هم الذين كتب عنهم أحمد سرهندي في مخطوطاته قبل أن ينتمي رسميا إلى النقشبندية، أي قبل مطلع القرن السابع عشر. وقد سجن بعد ذلك في كواليور Gwaliro، إلا أنه تم إطلاق سراحه بعدها بعام في سنة ١٦٢٠. ثم مات بعدها بأربع سنوات. وبالرغم من أن أحمد سرهندي قد ألف مجموعة من الكتب إلا أن شهرته ترجع إلى رسائله الخمسمائة وأربع وثلاثين التي كان منها سبعون رسالة موجهة إلى موظفين من المغول. كانت تلك الرسائل مثلها مثل رسائل مشايخ الصوفية تكتب بهدف أن تصل إلى دوائر أوسع انتشارا، ولم يكن هناك إلا بعض الرسائل القليلة كانت محصورة على أقرب المقربين له. وقد عبر السرهندي عن أفكار صدمت كثيرين من المدافعين من التيار السلفي، كما تبين ذلك من بعض الكتابات التي ألفت ضد تعاليمه في نهاية القرن السابع عشر. وقد ترجمت الرسائل من أصلها الفارسي إلى العربية والتركية والأردية، ونال أحمد سرهندي بفضلها اللقب الشرفي «مجددِ الف ثاني (بعد الهجرة)» ولقب «إمامِ رباني».

ويعرف أحمد السرهندي في العصر الحديث بصفة عامة بأنه المعلم العظيم الذي دافع عن المذهب الإسلامي السني ضد إلحاد أكبر وتابعيه، وبأنه الشيخ الذي ساعد الاقتداء به أورانجزيب ضد أخيه دارا شيكوه ذي التوجه الصوفي. وقد حاول يوحانان فريدمان Yohanan Friedman أن يبرهن على أن صورة السرهندي تلك لم تتطور إلا بعد عام ١٩١٩ بعد صدور مؤلف أبي الكلام آزاد، ثم تلقفها واستكملها مسلمو الهند لاسيما في باكستان. وربما يصح القول بأن تأثير السرهندي على الحياة الدينية للمغول لم يكن قويا كما زعم تابعوه المحدثون، لكن تبقى لنا حقيقة وهي أن النقشبندية ـ رغم كونها طريقة صوفية ـ إلا أنها كانت مهتمة بالسياسة لأنها ارتأت في تربية الطبقة الحاكمة أحد واجباتها؛ ولذلك فلنا أن نقبل

في طمأنينة الفكرة القائلة بأن خلفاء أحمد لم يكونوا معتزلين للتطور السياسي الذي عقب وفاته وأن هذا الوضع قد استمر إلى عام ١٧٤٠.

يُمتدح أحمد السرهندي في المقام الأول بأنه محيي الاعتقاد القديم بـ «وحدة الشهود» الذي يناقض ـ كما يرى أرباب المذهب السني ـ النظام الفاسد لـ «وحدة الوجود». إلا أن هذه المسألة لا يمكن تلخيصها هكذا بطريقة سطحية مبسطة؛ وقد فسر م. مولي عقيدة أحمد السرهندي تفسيرا جيدا جدا[١]. حيث بين أن «توحيد الوجود» تعبير عن «علم اليقين»، بينما «توحيد الشهود» هو تعبير عن «عين اليقين»، بمعنى أن الأول هو المعرفة العقلية بوحدة الوجود أو على الأحرى بـ «عدمية كل ما سوى الله»، بينما يدرك الصوفي التوحيد في «توحيد الشهود» بالنظر في اليقين، غير أن ذلك لا يعتبر وحدة وجود بين المخلوق والخالق. وأخيرا يحقق الصوفي من خلال «حق اليقين» أن الوحدة والتعدد مختلفتان ولكنهما مرتبطتان بطريقة خفية. (ويتطابق ذلك تماما مع حدث الشهود الداخلي في التأمل البوذي: بعد العودة من حدث الوحدة يري العائد تعدد العالم في النور المتغير).

ويتفق السرهندي في ذلك مع علاء الدولة السمناني، شيخ الكبراوية الذي انتقد نظريات ابن عربي. وباعتباره عالما نفسيا جيدا فقد كان يقر بحقيقة حال سكر الحب الذي لا يرى الصوفي المعايش لها إلا وحدة الذات الإلهية. إلا أنه طالما أطاع أوامر الشرع الإلهي فمن الممكن أن يسمى حاله بحال «كفرِ طريقة» ـ أي الكفر بالطريقة ـ التي يعود منها إلى حالة الصحو فيدرك فيها تأثير حالته السابقة. وربما كان ذلك الفهم الجديد لنظريات تناولها الصوفية في العصور السابقة ضروريا في مجتمع تغنى فيه الشعراء ذوو الميول الصوفية دائماً بوحدة كل الأديان وتفاخروا بكفرهم الواضح. وتظهر مرة أخرى الأفكار الكلاسيكية من جديد، فيكون «السكر» هو مقام الأولياء بينما «الصحو» هو ميزة النبي، التي تخول له الانفصال بعد الوصال، ليبلغ كلمة الله إلى كل مكان في العالم: فالنبوة هي الطريق إلى أسفل وهي وجه الحقيقة التي من أجلها كان الخلق.

---

(١) (Mole 110 - 108)

ومن نظريات السرهندي العجيبة في الحقيقة نظريته في النبوة؛ فقد تحدث عن كلتا الخصوصيتين للنبي محمد، حيث قال: إن له سمة جسدية وأخرى روحانية ملائكية، ويشير إلى كلتيهما حرف الميم المكرر في اسم محمد. وقد اختفت الميم الأولى على مدار الألفية الأولى، لتفسح مكانا لحرف الألف ـ حرف الألوهية ـ فيبقى بذلك اسم أحمد مبيناً بيانا روحانيا تاماً لا شأن له بالاحتياجات الدنيوية الأرضية لأمته. وفي عملية معقدة لا بد أن يحدث كمال النبوة من جديد في الألفية الثانية.

إنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون التحول من اسم «محمد» إلى «أحمد» يؤدي إلى اسم أحمد السرهندي نفسه، وفي هذا إشارة غير مباشرة إلى دوره الخفي باعتباره «المؤمن العادي» في إحداث ذلك الكمال. وهذا يتناسب أيضاً مع نظرياته عن «القيوم» أسمى ممثل لله وخليفة له (وقد كتب أحمد في إحدى رسائله ما يلي: «يدي هي بديل ليد الله»). ويقوم ذلك القيوم بالحفاظ على نظام العالم، وله أيضاً مكانة أعلى من مكانة «القطب» أكبر مشايخ الصوفية العاديين، كما أنه بيده حركة كل المخلوقات. وإن الشاه ولي الله ـ الذي عاش في القرن الثامن عشر ـ يبدو أنه يشبهه بـ «نفس الرحمن»، وأحيانا بأنه «خاتم أسماء الله»، وأحيانا أخرى بأنه «منبع الروح»[١]. والقيوم مختار من الله، وقد من الله عليه بنعمته، وإذا أخذنا بما في المصادر النقشبندية وخصوصا «روضة القيومية» فقد زعم أحمد السرهندي أن تلك المكانة العالية اكتسبها هو وثلاثة من خلفائه في تدرج ذاتي، ابتداءً بابنه محمد المعصوم من بعده.

لا يعتبر كتاب «روضة القيومية» عرضا تاريخيا بالمعنى الدقيق[٢]، وقد كُتب هذا العمل في عصر سقوط مملكة المغول، وهو يعكس إعجاب مجموعة معينة من

---

(١) شاه ولي الله: لمحات، رقم ٥؛ وقريباً سيصدر ج. م. س. بلجون J. M. S. Baljon الذي نشر كتاب «تأويل الأحاديث» للشاه ولي الله بعد قليل عمله الكبير عن هذا المفكر الهندي.

(٢) لا يوجد كتاب «روضة القيومية» لأبي الفضل إحسان إلا في مخطوطة موجودة لدى «الجمعية الأسيوية البنغالية» Asiatic Society of Bengal، ولهذا يمكن قراءة ترجمتها الأردية. ويتناول كتاب س. م. إكرام: «رودي كوثر» أو «نهر الكوثر» هذا العمل بطريقة ناقدة جدا. أنظر: A. Schimmel: The Golden Chain of Sincere Muhammadans (1979) للاطلاع على التطورات التالية لتلك التيارات في الإسلام في الهند.

النقشبندية بالشيخ وعائلته. إلا أن النظرية تعتمد على أقوال محددة قالها السرهندي، والعمل يلقي الضوء بذلك على علم النفس الصوفي، إن لم يكن على تاريخ النقشبندية كذلك. ولم يتم بحث نظريات «القيومية» بطريقة علمية إلا في العصر الحديث، كما يدب دراسة دور «القيوميين» الأربعة في التاريخ المغولي دراسة تفصيلية. على كل حال فإنه من قبيل الصدفة الغريبة أن يموت القيوم الرابع والأخير الشيخ محمد زبير (حفيد أحمد السرهندي) في عام ١٧٤٠، بعد أن دمر نادر شاه مدينة دلهي وخربها بوقت قصير. فقد دمر الهجوم الفارسي مملكة المغول بالفعل، ولهذا رحل «الحارس الروحي» عن هذا العالم...

كان محمد زبير هو الملهم الروحي لمحمد ناصر عندليب، والد مير درد الذي يدين له الشعر الفارسي بأول وأجمل ما نظم من الشعر الصوفي. وقد لعبت النقشبندية مرة أخرى دورا حاسما في تطور منطقة لم يكن يعبأ بها مؤسسو الطريقة؛ فأعضاء النقشبندية كانوا وطيدي الصلة بازدهار الأدب الأردي في شمال شبه القارة الهندية.

وربما كان أول استخدام للأردية ـ في شكلها الأول المنتمي للغات الدخني الشمالية ـ كوسيلة تعبير أدبية على يد كيسودراز في كولبركا في بداية القرن الخامس عشر. ثم تطورت على يد صوفية بيجابور وكوجيرات في أواخر القرن الخامس عشر وفي القرن السادس عشر. وقد كتب ـ إلى جانب الشعر الشعبي الذي كان سهلا على الأميين والنساء حفظه ـ كثير من الكتب عن نظريات صوفية بهذه اللغة التي كتبت بها بعد ذلك أشعار غير صوفية. وقد تمت ترجمة أول عمل كلاسيكي فارسي في القرن السابع عشر إلى لغة الدخني الأردية، وهو كتاب «تمهيدات» لعين القضاة. كما بلغ شعر الوجد الصوفي بلغة الدخني الأردية أسمى درجاته على يد التائه في الحب سراج أورانكآبادي في أبيات لا تنسى[١].

في نفس الوقت تقريبا كان ولي ـ الشاعر الكبير ـ قد ارتحل إلى دلهي،

---

(١) يتناول كتاب: Maulvi Abdul Haqq: Urdu ki nashw u numa men sufiya - yi kiram ka kàm (1953) إسهام الصوفية في تطور الأدب الأردي. وللاطلاع على بواكير التصوف في دكان انظر: R. Eaton: Sufis of Bijapur (1977)، والكتاب يعطي تحليلا يتخلل الجوانب المختلفة للتصوف في الهند، ويبين دور الصوفية في تطور الأدب.

وذلك في عام ١٧٠٧، ـ أي في العام الذي توفي فيه أورانجزيب ـ، وهو العام الذي كتبت فيه نهاية الحكم المغولي الشهير؛ ففي هذا العام أسدل الستار على الفصل السياسي للحكم المغولي، فسادت اضطرابات حول تولي العرش، ونتج عن ذلك تدهور القيم الموروثة، وتغير النظام الاجتماعي، كما لم تبق الأشكال التقليدية للغة والأدب على حالتها لوقت طويل. وقد انضم ولي لشيخ النقشبندية الشاه سعد الله كولشان، الذي كان بدوره شاعرا غزير النظم محباً للموسيقى؛ وقد لعب بسبب جدارته بالحب ونفاسة معدنه دورا مهما في مجتمع دلهي الذي كان يتذوق الشعر والموسيقى. كان كولشان صديقا كذلك لبديل (ت ١٧٢١)، الشاعر الهائم، الذي لا يدلل قبره المتواضع في دلهي على التأثير الذي أحدثه شعره الفارسي على الأدب الأفغاني والأدب في آسيا الوسطي وخصوصا الأدب الطاجيكي. ورغم عدم انتماء بديل رسميا لأي طريقة صوفية إلا أن توجهه كان بالفعل داخلا في تراث الإسلام الصوفي؛ فقد تناولت «مثنوياته» المتعددة قضايا فلسفية وصوفية، وربطت الحركة الديناميكية الجديرة بالملاحظة باليأس المظلم. وكانت أحب كلمه إلى نفسه هي كلمة «شِكَست»، بمعني «مكسور» أو «انكسار» ـ وهي صفة كان دائما ما يحب الصوفية أن يصفوا بها قلوبهم. وأعمال «بديل» من نظم ونثر وكذلك أشعاره تسبب لقارئها صعوبات فنية كبرى؛ فالمفردات والرموز والصور وبنية الأفكار بكاملها غريبة، لكنها تجذب القارئ بشدة. وهذه الصعوبات الأسلوبية في أعمال «بديل» تخطتها كذلك الصياغات الأسلوبية لدى شاعر من أبناء بلدته وهو ناصر علي سرهندي (ت ١٦٩٧) الذي أصبح في أواخر حياته عضوا في النقشبندية، وكان له تأثير على أسلوب بعض شعراء القرن الثامن عشر، دون أن يسهم ـ للأسف ـ في تطوير التعاليم الصوفية للطريقة التي كان ينتمي إليها.

وذلك التراث الشعري الفارسي الذي جاء شديد الدقة وكاد أن يستعصي على الفهم إنما كان قد مهد أرضيته شاه سعد الله كولشان. فهو سرعان ما اكتشف في تلميذه الجديد «ولي»، كاتب الأردية، قدرته على النظم. وقد جدّ في دلهي بعد عدة سنوات استعمال اللغة الدارجة الـ «ريختة» أو الـ «أردو» ـ التي كانت لا تزال حتى ذلك الوقت لغة محتقرة ـ في الأغراض الشعرية؛ فنشأت في وقت قليل ندهش له كتابة أعمال شعرية كاملة بهذه اللغة التي استحسن الشعراء الكتابة بها بدلا من الفارسية المستخدمة حتى ذلك الوقت. وهكذا صحب سقوط مملكة

المغول سقوط لغة الشعر التقليدية؛ فاللغة الأردية لم تنتشر وحدها في العاصمة، بل ظهرت بعض الكتابات باللغات السندية والبنجابية والبشتية في الأيام الأخيرة من حكم أورانجزيب، وازدهرت خلال القرن الثامن عشر بكامله.

وعلينا أن نضع هذا الوضع نصب أعيننا لكي نفهم دور النقشبندية في دلهي فهما صحيحا؛ فقد كان اثنان من أعمدة الشعر الأردي ينتمون إلى تلك الطريقة، وهم: مظهر جانجنان، المريد الموفق في هذه الطريقة والخصم اللدود للشيعة، والذي قتل على يد أحد الشيعة عن عمر يناهز ٨٢ عاماً في عام ١٧٨١[١]، والثاني هو شاعر دلهي مير درد. ويعتبر هذان الشاعران جزءاً من صورة دلهي في القرن الثامن عشر، مثلهما مثل الشاه ولي الله (١٧٠٣ ـ ٦٢)، الذي كان يدافع عن العقيدة الصحيحة ومقبولا في القادرية وكذلك في النقشبندية، والذي ما زالت أعماله تحتاج إلى دراسات وافية[٢]. كما تبين من هجوم تلميذه «مظهر» عليه ومن شدة تعظيم الآخرين له أنه كان يوجد أحيانا تيارات مختلفة داخل النقشبندية في دلهي. وقد كان ولي الله هو من حاول أن ينهي التناقض بين توحيد الشهود وتوحيد الوجود، كما حاول أيضاً أن يهون من شأن الفروق بين المذاهب الفقهية باعتبارها نتيجة للتطور التاريخي. وقد تجرأ الشاه ولي الله كذلك على ترجمة القرآن إلى اللغة الفارسية، حتى يتمكن المسلمون من قراءة وفهم الكتاب الكريم ومن الحياة طبقا لتعاليمه، وهو الإنجاز الذي استكمله أبناؤه بترجمة القرآن إلى اللغة الأردية كذلك. كما أنه أحد الذين استدعوا الحاكم الأفغاني أحمد شاه دوراني عبدلي لمحاربة السيخ والمهراتا الذين استغلوا الوضع السياسي المتدهور بعد موت أورانجزيب لامتلاك سلطات على حساب المسلمين. وكان عمله في نفس الوقت يعتبر أول محاولة لتطوير سياسة اجتماعية إسلامية.

---

(١) Marschall: Mughals in India, Nr. 800

ا. قريشي: مظهر جانجانان (١٩٦١)؛ مكاتيب مظهر جانجانان (١٩٦٦)، وهو عبارة عن نشر لرسائل الشاعر والإمام الروحي. أنظر كذلك: A. Schimmel: Classical Urdu Literature (1975) لمعرفة دور هذا المتصوف في تطور الأدب الأردي.

(٢) A. Bausani: Note su Shah Waliullah di Delhi (1961)

Aziz Ahmad: Political and Religious Ideas of Sha Waliullah of Delhi (1962)

تقوم أكاديمية الشاه ولي الله في حيدرآباد وفي السند تحت قيادة مولانا غلام قاسمي بنشر أعمال عنه (مثل عمل غ. ن. جالباني) وكذلك أعمال كتبها بنفسه. أنظر هامش رقم ٢٩

والسلسلة الصوفية من الشاه ولي الله تمتد إلى حفيده الشاه إسماعيل شهيد، وهو كاتب غزير الإنتاج كتب بالعربية والأردية، وتمتد السلسلة كذلك إلى السيد أحمد بريلوي، والإثنان معروفان بشجاعتهما في الحرب ضد السيخ الذين احتلو كل أقليم البنجاب وأجزاء من المنطقة الحدودية في الشمال الغربي. وقد كتب الشاعر الأردي مؤمن (١٨٠١ ـ ٥١) الذي كان مرتبطا بعائلة مير درد عن طريق المصاهرة قصيدة في مدح كلا المصلحين الكبيرين. وقد صور الجانب السياسي لكتاب الشاه ولي الله ـ إلى حد ما ـ الحياة الإسلامية الحديثة في شبه القارة الهندية، كما حدد موقف المسلمين من البريطانيين. ولا زالت تعاليمه تدرس حتى اليوم في مدرسة ديوباند، على أنه قد اختفت قوة النغمة الصوفية في الأفكار الأساسية للشاة ولي الله التي كان قد خطها ذلك المفكر بلغة معقدة مقصودة في كثير من كتبه العديدة، حيث كان يبرز دوره المهم باعتباره «ممثل النبي في التذكير»، بالغاً بذلك مكانة عالية جدا في التدرج الديني.

وعلى هذا فإنه من المثمر تتبع العلاقات التي كانت بين شيخي الصوفية الكبيرين في دلهي في القرن الثامن عشر بكل تفاصيلها. وقد كان الشاه ولي الله بكل تأكيد هو صاحب الشخصية الأقوى والأكثر تعدداً، إلا أنه من المثير أيضاً أن نذكر بعض الملاحظات عن عمل مير درد لأنه كان ممثلا لعقيدة نقشبندية أصولية لانت شدتها من خلال حبه الشديد للموسيقى والشعر. ولكونه شاعرا من الدرجة الأولى وفي نفس الوقت مسلما مؤمنا فإنه قد صاغ تعاليم النقشبندية صياغة أصلية.

الخواجه مير درد «محمدي حقا»

... وقد أدي بي من هذا الحال المثير بنعمة متفردة وحماية خاصة وبركة تامة إلى مقام الكشف التام، وإلى حقيقة الإسلام، وأنعم علي بالقرب من الذات المطلقة ـ تعالت وتقدست ـ وشرفتُ بشرف كمالات النبوة، والمحمدية الخالصة، ثم وصلت من خلال مشاهداتي مارا بالوحدانية والأحدية والتلوين إلى الفناء التام، ومُنحت الانقطاع عن الخصوصية، والآثار الخارجية، ورفعت إلى «البقاء في الله»، وبعد المعراج أرسلت للهبوط وفتح لي باب الشرع الإلهي...

هكذا يصف الخواجة مير درد (١٧٢١ ـ ٨٥) الطريق الصوفي الذي أدى به من حال السكر السابق والهيام بالشعر إلى موقف صحو هادئ لمسلم صالح.

وهذا الطريق الروحي ليس خاصا بمير درد وحده، بل يذكرنا بنظريات النقشبندية التقليدية؛ فأحمد السرهندي نفسه تحدث في رسائله عن حاله السابقة في «السكر»، قبل أن ينعم عليه بالبقاء في الله، أي حالة الصحو الثانية. و«الطريق إلى أسفل» هو كما رأينا مرتبط بالأعمال والسمات النبوية.

وفي حالة درد هذه يبدو من المفيد أن نستشهد بهذا الفهم، لأنه مشهور باعتباره أستاذ الأشعار الأردية القصيرة المؤثرة، وهو كذلك الفنان الذي نظم أول أشعار صوفية باللغة الأردية. كما أن أعماله النثرية المتعددة كادت أن تخلو من أن يتناولها أحد بالدراسة، وهي مكتوبة بالفارسية وتتخللها أبيات شعرية وضع فيها ميردرد تعاليم «الطريقة المحمدية» التي كان هو أول من أسسها. كان درد ابنا لمحمد ناصر عندليب (١٦٩٧ ـ ١٧٥٨)، أحد السادة في منطقة آسيا الوسطى التركية يرجع نسبه إلى بهاء الدين نقشبند. كما أن أمه يرجع نسبها إلى أسرة عبد القادر الجيلاني. وقد ترك محمد ناصر حياته كضابط ينتمي إلى طبقة الأتراك الأرستقراطيين ليصبح درويشا، وكان شيخه هو سعد الله كولشان «بستان الورد» الذي ذكرنا دوره في تطور الشعر الأردي. وقد اختار محمد ناصر لقب عندليب، بمعنى «بلبل»، لقبا له احتفاء بشيخه، كما قام كولشان نفسه باختياره اسم «كول»، بمعنى «وردة»، تشريفا لشيخه عبد الأحد، والذي كان ينتسب إلى أسرة أحمد سرهندي. وقد عاش كولشان آخر سنوات عمره في منزل ناصر عندليب حيث توفي في عام ١٧٢٨. وكان شيخ عندليب الثاني هو الشيخ محمد زبير، رابع القيوميين وآخرهم في أسرة أحمد سرهندي، وقد كتب عندليب بعد موته «نالا العندليب»، أي «شجن العندليب»، التي أملاها على ابنه الخواجة مير المدعو درد، أي «ألم». ويعتبر هذا المؤلَّف المكون من أكثر من ١٦٠٠ صفحة من (القطع الكبير) مزيجا عجيبا من المعالجات العقائدية والفقهية والفلسفية في إطار حكاية رمزية، غالبا ما تنقطع الخيوط التي تربطها. ويمكن للقارئ أن يجد فيها حكايات دينية وأشعارا وأبوابا تفصيلية عن التصوف الهندي وفلسفة اليوجا، كما أن نهايتها ـ التي يظهر فيها «العندليب» البطل هو النبي نفسه ـ ذات رقة أخاذة وجمال حزين. ويَعتبر مير درد هذا الكتاب أحسن تعبير عن الحكمة الصوفية ولا يتجاوزه سوى القرآن في القداسة. وقد كان هذا الكتاب هو المرجع الأساسي لتعاليم «الطريقة المحمدية».

ومحمد ناصر كان قد مُنّ عليه في عام ١٧٣٤ برؤية الحسن بن علي، حفيد النبي، الذي أطلعه على سر الطريقة المحمدية الحقة (وبالمناسبة يعتبر الحسن بن علي هو «القطب الأول» لدى الشاذلية[1]). كان الفتى درد هو أول المريدين عند أبيه وقد قضى بقية حياته في نشر تعاليم «المحمدية الصادقة»، التي كانت تعد فهما أصوليا للإسلام تعمق النقشبندية من خلال فنون التصوف والزهد. وقد خلف درد والده في عام ١٧٥٨ في مشيخة الطريقة ولم يغادر دلهي على الإطلاق، رغم كل المحن التي وقعت في تلك العاصمة المنكوبة في منتصف القرن الثامن عشر وفي آواخره. وقد قام درد بالتدريس لعدد من الشعراء الأرديين، الذين كانوا يجتمعون في بيته للمشاعرات، أي «المسابقات الشعرية»، كما كان درد في نفس الوقت كاتبا غزير الإنتاج باللغة الفارسية.

يقدم عمله الرئيسي الشامل «علم الكتاب» المكتوب في عام ١٧٧٠ عرضا مفصلا لكل أفكاره الدينية ومعايشاته الصوفية. والكتاب هو نوع من السيرة الذاتية الروحية التي تبدي تشابها في بعض الجوانب مع سيرة الشعراني، المتصوف المصري في القرن السادس عشر. وقد كان «علم الكتاب» في الأساس شرحا للمائة وإحدي عشرة «واردة»، وهي قصائد ونثريات قصيرة «أوحيت» إليه في عام ١٧٥٠، ثم تطورت تلك الواردات إلى ١١١ باباً، يبدأ كل باب منها بنداء «يا ناصر»، مشيرا بذلك إلى اسم أبيه؛ فكل ما كتب درد كان مرتبطاً بوالده الذي وصل معه إلى المعرفة التامة. كما ألف درد ما بين عام ١٧٧٥ و١٧٨٥ كتاب «جهار رسالة» (أي الرسائل الأربعة)، وهي مجموعة من المدونات الروحية ذات الأسلوب الجميل قسمت كل مدونة إلى ٣٤١ باباً، وهي بكونها أربعة تساوي عدد حروف كلمة «ناصر».

عندما أنهى درد آخر كتبه كان عمره ٦٦ عاما قمريا، ولأن أباه كان قد توفي في نفس العمر وكان الله قد وعده بمشابهة أبيه في كل شيء فقد كان درد متأكدا بأن نهايته قد اقتربت. وقد مات بالفعل بعد ذلك بوقت قصير في ١١/ ١/ ١٧٨٥.

كانت علاقة درد بأبيه هي أغرب جانب في حياته. كما كان حبه لأسرته في

---

(١) P. Nwyia: Ibn Ata Allah، ص ٣١ (مقتبس من مرسي).

نفس الوقت حبا للنبي لأن والديه قالا بأنهما من السادة، وكانا بذلك قريبين من النبي. وكما ترى نظريات التصوف التقليدية في أن الشيخ والد للمريد فإن كلتا الصفتين قد اجتمعتا بالفعل في محمد ناصر. وقد أدى به ذلك إلى تفسير نظريات الصعود والهبوط بطريقة خاصة؛ فهو يبدأ بالطبع بـ «الفناء في الشيخ» الذي يؤدي إلى «الفناء في النبي» ثم إلى «الفناء في الله»، حيث يبدأ من هناك في الهبوط. وقد أوضح درد هذا الهبوط الذي يعرف من خلال البقاء بالله كما يلي:

الفناء في الله متجه لله، والبقاء في الله متجه للخلق، والسالك الكامل هو من هبط أكثر من الآخرين ثم تمكن ثانية من البقاء في النبي، والذي يتواجد في هذا الخط الهابط يتميز بالكمال والسمو أكثر من ذلك الذي لا زال في صعوده؛ فالنهاية هي العودة لنقطة البداية.

إلا أن من وجد البقاء في شيخه يكون قد وصل إلى منزلة أسمى ممن وصل إلى الحالة المذكورة، لأنه بذلك يكون قد أتم الدورة كلها. وتلك هي الدرجة الخاتمة التي اختص الله بها المحمديين الصادقين، بينما لم يشرَف بها الآخرين رغم كل قوتهم الروحية[١].

نشأت تلك الخبرة من علاقة درد بأبيه ولم يشاركه فيها أيّ شخص آخر على الإطلاق. وقد خصصت أبواب كبيرة من «علم الكتاب» ومن «الرسالات» لمناقشة مشاكل الوحدة والتعدد؛ فكان «التوحيد المحمدي» الصادق يعني عنده «الاستغراق في تأمل الله مع الحفاظ على حالات العبودية في نفس الوقت»[٢]. وقد كان درد يهاجم كثيرا أولئك الصوفية الذين يدعون «في مشاعر غير راشدة» أنهم من عارفي التوحيد، بينما هم منغمسون في نوع من الهرطقة، باعتقادهم في وحدة الوجود. وتعتبر رؤية نور الله الشامل لكل شيء ـ والنور هو أنسب اسم من أسماء الله ـ هو أسمى هدف قد يتمناه الصوفي، وهو شهود لا تكون فيه ثنائية وتتلاشى فيه كل آثار الافتراق والإرادة الذاتية، ولكن هذا الشهود ليس وحدة مادية. ومداومة الذكر والصيام والتوكل على الله يمكن أن يرفع الإنسان إلى تلك الحالة. وقضية الخلق

---

(١) (علم الكتاب ١٥ ـ ٦)

(٢) (علم الكتاب ٦٠٩)

تشبه بنشر نور على شقيفات الزجاج، وتلك صورة كان يعرفها الصوفية السابقون أيضاً.

مثلما ينعكس الشكل الواحد في قطع المرآة المكسورة ينعكس جمال وحدة الوجود الحقيقية في درجات الوجود المختلفة الواضحة... «يخرجهم من الظلمات إلى النور»[١]، بمعنى أن الله يخرجكم يا من أنتم كيانات ممكنة من العدم إلى الوجود[٢].

وقد كان درد يدرك جيدا أن الصيغة الوجودية «الكل هو» التي كان يحبها الشعراء صيغة خطيرة وخاطئة؛ فقد كان يرى مثل شيخ طريقته السابق أن «الكل منه»، وكما يشهد القرآن فإنه «أينما تولوا فثم وجه الله»[٣]، «لا تجنوا من حدائق الدنيا بكل أشكالها سوى زهرة النظر إلى الله»[٤]. ولم يتجنب درد اللغة الرمزية التقليدية للشعر الفارسي عندما كان يخاطب الرب في صلاته قائلا:

نحن المنبثقون من جمالك الكامل لا نرى في كل الآفاق شيئا سوى آياتك البينة...، ونور الإيمان آية على اللطف من بهاء وجهك، وظلمة الكفر تلبس السواد الآتي من ظلال خصلات شعرك...[٥]

كان درد هو من قال بنظريات الألوهية المنعكسة في مستويات مختلفة من الخلق - أي الخلق الذي يتمثل أعلاه في خلق الإنسان، ذلك الكائن الكوني الذي يعكس صفات الله - إنه الإنسان الذي هو:

خاتم مرتبة الخلق؛ فمن بعده لم يأت من نوعه أحد إلى الوجود وهو خاتم يد القدرة؛ فالله تعالى يقول: «خلقت بيدي»[٦]. إنه كما يقال بمثابة الخاتم الإلهي الذي ختم به على ورقة الممكنات، وإن اسم الله الأعظم أضاء من خاتم جبينه. فيشير شكله المجسد مثل الألف إلى وحدانية الله، كما أن

(١) (البقرة ٢٥٧)
(٢) (علم الكتاب ٢١٧)
(٣) (البقرة ٢)
(٤) آهِ سرد (زفرة)، رقم ١٩٢.
(٥) السابق، رقم ٩٦.
(٦) (ص ٧٥)

(طغرا) تركيبه، أي الصورة الجامعة لعينيه، هي هاء بعينين تشير إلى «الهوية» الإلهية. وفمه هو باب كنز الأسرار الإلهية، وله وجه أينما توجه يعكس وجه الله، وله حواجب تتناسب معها آية «ولقد كرمنا بني آدم[1]».[2]

ولذلك فقد قال درد في أحد أبياته الأردية المعروفة:

رغم أن آدم لم تكن له أجنحة

فقد وصل إلى مكان لم تصله الملائكة[3].

لأنه:

خلقتَ البشر لأجل ألم الحب

وخلقت الملائكة من أجل الطاعة!

وتلك هي المكانة السامية للإنسان التي تمكنه من الصعود في مقامات الأنبياء إلى مقام قريب من مقام محمد، وبهذا يصل إلى الحقيقة المحمدية، أول مبادئ الاصطفاء.

وقد سلك درد ذلك الطريق مثله مثل عدد من الصوفية من قبله، وتعطينا سيرته الذاتية الروحية على الطريق الصوفي[4] عرضا لصعودة ـ يقول درد باللغة العربية، كما هو الحال دائما عندما كان يريد أن يكشف عن أعمق أسرار الإيمان:

وجعله الله صفيه، وخليفته في الأرض، وأول الخلفاء بقوة الولاية الآدمية[5].

ونجاه الله من مكائد النفس والشيطان، وجعله وليه بقوة الولاية النوحية.

ولين الله حديد قلوب القاسين بين يديه وأرسل إليه الألحان بقوة الولاية الداوودية.

وسلطنه على ملك بدنه وطبيعته سلطانا مبينا بقوة الولاية السليمانية.

---

(١) (الإسراء ٧٢)

(٢) (علم الكتاب ٤٢٢)

(٣) أردو ديوان، ص ٩.

(٤) (علم الكتاب ٥٠٤ ـ ٥)

(٥) (قارن: آل عمران ٣١)

وجعله الله خليلا وأطفأ نار غضبه في طبعه فصارت بردا وسلاما[١] عليه بقوة الولاية الخليلية.

وأمات الله أهواء طبيعته وذبح نفسه وأخلصه عن التعلقات الدنيوية فانقطع عن الدنيا وما فيها بالكل، وشرفه الله بذبح عظيم[٢] بين يدي والده الشفيق، ووضع أبوه السكين على حلقه في حالة من حالات التقرب في ابتداء سلوكه بنية الذبح لله في سبيله، وتقبله ربه بقبول حسن، وهو ذبيح الله في الحقيقة وسالم في الصورة كما بشره أبوه: «من لم ير الميت يمشي على الأرض فلير نداء ابني الذي بي يحيا وبي يمشي»، وحصلت له هذه الحالة بقوة الولاية الإسماعيلية.

وحسن الله خلقه وخلقه، وجعله محبوب جنابه، ومقبول حبيبه (محمد) عليه السلام، وجذب إليه القلوب، وألقى محبته في قلب أبيه أشد حبا، وعلمه من تأويل الأحاديث بقوة الولاية اليوسفية[٣].

وكلمه الله تكليما بالكلمات الإلهامية حين ناداه أني أنا الله فاخلع[٤] نعليك تعلقات الكونين عن رجل عروجك، وألق عصا الاتكاء على الما سوى عن يد علمك أنك بالواد المقدس طوى بقوة الولاية الموسوية.

وجعله الله كلمة تامة من كلماته التامات، ونفخ فيه من روحه[٥]، وصار روحا منه[٦] بقوة الولاية العيسوية.

وشرفه الله بتلك الجامعية الكاملة الخاتمة لمراتب الكمالات بقوة الولاية المحمدية، فصار بحكم فاتبعوني يحببكم الله حبيبه سبحانه، واستتر في رداء المحمدية الخالصة، وفنى في الرسول، وما بقى منه اسم ورسم قط، وتجلى عليه ربه باسمه الجامع، وأيده بالتأييدات الملكية، فيعلم بالتأييد الجبرائيلي بلا توسط العلوم الكسبية، ويأكل بالتأييد الميكائيلي بلا وساطة

---

(١) (قارن: الأنبياء ٦٩)
(٢) (قارن: الصافات ١٠٧)
(٣) (قارن: يوسف ٤٥)
(٤) (قارن: طه ١٢)
(٥) (قارن: الحجر ٢٩، ص ٧٢)
(٦) (قارن: النساء ١٦٩)

الأسباب الظاهرة، ويتنفس بالنفح الإسرافيلي، ويحلل أجزاء البدن، ويحشرها كل حين، وينام ويستيقظ كل يوم، وينجذب إلى الموت كل زمان بالجذب العزرائيلي، وخلقه الله خلقا تاما، عقلا ونفسا وروحا وجسدا ومظهرا جامعا لكل أسمائه تعالى، وظهورات صفاته سبحانه فكما جعله خليفة في أرض التعميم الإنساني عموما، جعله خليفة خليفته على بساط التخصيص بالخصوص أيضاً يتم نعمته عليه عموما وخصوصا، وليكمل له دينه إجمالا وتفصيلا، ورضي له الإسلام[١] ظاهرا وباطنا، فجلس على سرير خلافة أبيه وراثة وتحقيقا، وعلى مسند اتباع نبيه تصديقا وتوفيقا.

إن هذا الوصف يعرض صعود درد إلى أن يصل إلى أوثق علاقة بالنبي من خلال والده.

وقد كان كثير من الصوفية يعتقدون باتحادهم بروح أحد الأنبياء، إلا أنه كما تشمل «الحقيقة المحمدية» روح جميع الأنبياء فإن درد وصل إلى تحقيق مختلف مراحلها في نفسه. وكان اسم «الجامع» الذي لقب به درد ـ طبقا لتعاليم ابن عربي ـ اسما من اسماء الله اختص به الإنسان باعتباره آخر مرحلة من مراحل الفيض.

لم تكن قائمة درد شاملة كقائمة الأنبياء الثمانية والعشرين التي بينها ابن عربي باعتبارهم أساسا خاصا للتجليات الإلهية. وفي هذه القائمة يمثل آدم الإرادة الإلهية أو القدرة على الخلق، ويمثل عيسى الحياة، ويمثل إبراهيم العلم، ويمثل نوح القدرة، ويمثل داود السمع، ويمثل يعقوب البصر، ويمثل محمد الوجود، وتلك هي صفات الله السبع الأساسية. ويمكن أن نستدعي للذاكرة كذلك تلك القائمة التي صنفها السمناني شيخ الكبراوية الذي ربط بين الأنبياء السبع وبين المراكز الروحية أو «اللطائف» السبع في الإنسان: فذات آدم البشرية مرتبطة باللون الأسود تتمثل في القلبية، أي الجانب الشكلي الخارجي، ونوح مرتبط باللون الأزرق وفيه إشارة إلى «النفس»، وإبراهيم مرتبط باللون الأحمر إشارة إلى جانب «القلب»، وموسى مرتبط بالأبيض إشارة إلى جانب السر، ودواود مرتبط بالأصفر إشارة إلى الجانب «الروحي»، وعيسى مرتبط بالأسود الوضاء إشارة إلى الجانب الخفي، ومحمد مرتبط بالأخضر إشارة إلى «الحقية»، وهي النقطة المرتبطة

(١) (قارن: المائدة ٥)

بالحقيقة الإلهية[1]. وطبقا لتلك النظريات فإن الصوفي الذي بلغ اللون الأخضر بعد أن مر بالأسود الوضاء هو المسلم الصادق[2].

لم يبتدع درد تصوف الألوان هذا، إلا إن تصوراته ذات دلالات كبيرة جدا. كما أنه مُنّ عليه بالاستماع إلى الله مرارا، وقد كتب (مرة أخرى بالعربية)؛ لأن «الله تكلم مع عبده بلغة القرآن».

وقال: قل لو أن الحقيقة أكثر مما انكشف لي لكان الله لا ريب كشفها لي؛ لأنه تعالى أكمل لي ديني، وأتم علي نعمته، ورضي لي الإسلام دينا، وإذا انكشف الحجاب فلن أصل إلى اليقين، حقا إن لله نعما هائلة»[3].

بعد ذلك الإخبار عن حدث وُضع فيه درد خليفة للنبي مباشرة واصل الحديث عن الأسماء التي وسمه الله بها؛ فيعطينا قائمة طويلة من الأسماء «الوصفية والنسبية»، بأنه منح ٩٩ اسما تتطابق مع أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين، ومع أسماء النبي الكريمة التسعة والتسعين. ولا يسعنا أن نحكم ما إذا كانت تلك الأسماء تهدف إلى تغطية شخصيته، أو ما إذا كانت تعبيرا عن بحثه عن الهوية، كما يتبين ذلك كثيرا في شعره ونثره. ولنا أن نتذكر في هذا السياق ميل أبيه كذلك إلى إحاطة أبطال كتابه بسلسلة طويلة من الأسماء ذات الوقع الجيد.

وهناك قلة من الناس فقط يحبون تلك الأسماء السرية لدرد، وقلة فقط هم من عرفوا النظام الديني الشامل الذي يختفي خلف أشعاره القصيرة التي أصبحت بعد ذلك من أحب الأشعار إلى أهل دلهي.

يا دلهي، يا من حطمها الزمن فتركها خرابا!

تسيل الدموع مكان ما كانت الأنهار تسيل،

حاضرتها كانت مثل وجه الجميلة

وضواحيها كالزغب على خد المحبوبة[4]!

---

(١) (Corbin 182)

(٢) (Corbin 183)

(٣) (علم الكتاب ٦١).

(٤) نال (زفرة) رقم ١٤٠.

كان يدعوا من أجل المنكوبين بأن لا يترك الله جيوش الغزاة تدخل المدينة، كما حدث مرارا في حياته. إلا أنه كان مثاليا جدا بكل تأكيد عندما رأى أنه من الأحسن لسكان العاصمة الفقراء البؤساء «اتباع طريق الله والطريق المحمدي، لكي يقطفوا ورد الرحمات الداخلية من بستان ورد مجتمعهم، ويستمعوا إلى شكوى العندليب، ويتمكنوا من فهم كلماته»[1].

وقد كتب أحد مؤرخيه أنه «كاد أن يعض على أنمله وكأنه عود قصب من فرط دهشته بجبل صبر الشيخ «كنج شكر» (كنز السكر)»، وهو لم يترك دلهي قط، بل إنه لم يترك على ما يبدو البناء الذي كانت أهدته له ولأبيه إحدى بنات أورانجزيب.

لماذا أخرج؟ إن الخروج ليس إلا مضيعة للوقت؛ فليس في كل مكان إلا عدم في عدم، وفي كل موضع يتبين دائما بريق قوله: «كل شيء هالك إلا وجهه[2]»[3].

وبهذا يخاطب الحبيب الأبدي الذي تجلى له في النبي وفي والده:

إن انصرفنا عن بابك

فاعلم أننا قد متنا!

كانت حياة درد حياة مفعمة بالزهد الشديد، وقد أبرز المتأخرون من كتاب السير الذاتية فترات صيامه الطويلة، كما ذكروا أن عائلته التي كان يحبها بحنان كانت تشارك فيما يبدوا في هذا الصيام.

وبجانب الأعمال الدينية كان هناك شيئان يستمتع بهما درد، وهما: الشعر والموسيقى اللذان كانا يتناقضان مع ممارسات النقشبندية المتشددة. وقد كان يعرف الموسيقى الهندية الكلاسيكية جيدا، كما كتب كتابا في الدفاع عن الموسيقى عنوانه «حرمة الغناء». وكانت جلسات السماع التي كان يقيمها مرتين على الأقل في الشهر مشهورة في دلهي؛ وكان حاكم دلهي نفسه الشاه علم الثاني أفتب يأتي أحيانا إليها.

---

(١) درد دل (من قلب درد) رقم ١٥٤.

(٢) (القصص ٨٨)

(٣) درد دل (من قلب درد) رقم ٣٣.

ويبدو لنا منطق درد البرئ والذي دافع به عن حبه للموسيقى مدعاة للضحك نوع ما، حين يقول:

> سماعي من الله، والله شاهد أن المغنين يأتون من تلقاء أنفسهم، ويغنون وقتما يريدون، ولست أنا من يستدعيهم أو يعتبر ذلك نوعا من العبادة، لكني لا أرفضهم أيضاً. فأنا لا أفعل ذلك بنفسي وعقيدتي هي عقيدة المشايخ (أي مشايخ النقشبندية). فماذا يمكنني أن أفعل وقدري أن يبتليني الله بتلك البلوى؟ يغفر الله لي؛ فأنا لم أصدر لأصحابي فتوى بتحليل ذلك، كما أني لم أبن الطريق الصوفي على السماع، حتى لا يختلف مشايخ الطريقة الآخرون الذين ليس لديهم أدنى فكرة عن التلحين، وينشدون كل تلك الألحان عن طريقي ويفتحون فم اغتيابي بلا سبب...[١]

وهذا يعني أن درد قد هاجمه آخرون من الصوفية بسبب حبه للموسيقى؛ وإنه من المؤسف أننا لا نعلم إلا القليل عن علاقاته بشيخي النقشبندية الآخرين الشاه ولي الله ومظهر جانجنان. ويبدو أن شعره قد أساء فهمه بعض زملائه الصوفية كذلك، كما نستنتج من تعليقاته الحزينة المتناثرة في أعماله الأخيرة. لكنه كان يحب الكتابة، وكانت القدرة على التعبير بلغة منطقية واضحة بالنسبة له أمانة إلهية عرضت على السموات والأرض، ولم يحملها إلا الإنسان[٢] ـ وهي أمانة اختلف تفسير معناها على مدار تاريخ علوم العقيدة الإسلامية. وكان درد يعتقد أن «العارف بدون الكتاب مثل رجل لا ولد له، وأن كتاباً ذا مضمون غير منطقي وغير مترابط مثل ولد ذي صفات سيئة»[٣]. وقد كانت كتبه عنده مثل أبنائه المحبوبين، وكان شاكرا لله أنه منّ عليه بأولاد حقيقيين وأولاد معنويين يستطيع أن يفخر بهم. وقد كان ابنه صاحب الاسم الشعري «ألم» شاعرا أيضاً مثل أخيه الأصغر «أثر» الذي حاكى درد في حب داخلي خاص، وكان بمثابة الـ «أنا» الثاني لدرد من الناحية العملية. وقد دفنوا جميعا ـ ابتداء من محمد ناصر ـ في موضع صغير مسور كان على حدود الحي الذي كان يقع فيه مقر الطريقة الواسع، إلا أنه يقع الآن في وسط

---

(١) نال رقم ٣٨.

(٢) (قارن: الأحزاب ٧٢)

(٣) (علم الكتاب ٥٩٢)

حي فقير من أحياء دلهي. وكيفما كان يبدي درد في قصائده من تواضع ورقة، إلا أنه كان على ثقة من أن صنعته الأدبية قد سبقت نظيراتها مما عند كثير من شعراء آخرين ومتصوفة. إنه كان يشعر بأن مثله «كمثل شمعة أوتيت لسانا فصيحا». وما أكثر ما كان يؤكد بأنه لم يكن ليطلب الشعر طلبا، بل إن الشعر كان يوحى إليه وحيا، مكنه من أن يسطر أشعاره دون أدنى مشقة. ويعتبر عمله في الواقع تفسيرا لبعض الأسطر التي أوحيت إليه، لكن المدهش هو الطريقة التي كتب بها أبسط وأكثر أبياته إثارة في إطار فلسفة صوفية مشروحة بمصطلحات مستعارة من ابن عربي، وتلك الطريقة ليست ـ في الحقيقة ـ طريقة محمودة. وقد اتَّبع شعره الفارسي النماذج التقليدية والصور الموروثة، كما أن أشعاره سهلة القراءة بشكل جيد، إلا أن شهرة درد تعتمد على ديوانه الأردي الذي لا يكاد يبلغ ١٢٠٠ بيتا ولم تفقه أية أشعار في رقته. وهو ينطلق من توحيد المخلوقات، كما يعيشه الصوفي:

كل خلائق العالم في المجموع واحد؛

فكل أوراق الوردة مجموع شكلها واحد!

كما أن الصور المقتبسة من البستان تتكرر، إن لم تكن تضيء مثلما كانت في العصر الكلاسيكي:

عن ظهورنا في هذا البستان لا نعلم شيئا

فبأم عينه لا يرى النرجس ربيعه

لا أفهم سر سعادة الحياة وهمومها

فبأي عقل يبكي الندى

حيث الصبح لنا يضحك؟

آه من أني موجة ثائرة

حتى نسيم الصبح قد أهاجها

وهو يتحدث عن أثر القدم في الصحراء أو في طريق الحبيب ويشبه الحياة بالرقم على الماء:

وددنا لو مكثنا أمام بابك

وقلوبنا أشباه أثر لا نمحه

إلا أن أثر القدم على الماء عدم

وهكذا تفاهة حياتنا

وهو يستخدم صورا منها صورة «الجنِّيَّة في الزجاجة»، وصورة «رقص الطاووس»، إلا أن أحب صورة لديه كانت صورة المرآة، فقد كان يدرك أن عالم المادة يستخدم لعكس بريق النور الخالص:

صدأي هو البريق

نقطة التقاء شعاع النور

وكيفما كنت حديد

إلا أنني مادة للمرآه...

ومداومة الفكر تصقل مرآة القلب لإظهار جمال الله المكنون، وهو الكنز الخفي الذي لا بد من إظهاره. إلا أن «الوادي المقدس للوجود المطلق» سوف يبقى كامنا خلف كثبان اختلاف السمات، وسوف يدرك السالك المتعب أن صحراء المطلق محصورة بحدود تتجدد باستمرار.

ما هذه الحياة؟ إنها لا حقيقية لها إلا عندما ينشر الله نوره عليها؛ إلا أنها مثل مسرحية عرائس، تشبه حلما، ويعبر أشهر بيت قاله درد عن ذلك:

آه أحمق أنت! عندما تموت ستعلم ذلك يقينا

ستعلم أنه كان حلما ما رأينا، وأسطورة ما سمعنا[1]!

كان درد يتمثل الحديث النبوي «الناس نيام، فإذا ما ماتوا انتبهوا»، وهو حديث كان محببا إلى نفوس الصوفية دوما. وقد كان الرومي ينصح الناس كثيرا بأن لا يحزنوا بسبب حوادث الحياة، لماذا يشتكي الإنسان بسبب ألم يشعر به في حلم سوف ينتهي بمجرد بزوغ نور صباح الأبدية؟ والرومي يعتبر أكثر تفاؤلا من الشعراء اللاحقين، فهو يتحدث عن الشعور بالسعادة المسبقة بالإمكانيات التي ستتوفر للإنسان عندما يعود إلى وطنه الأصلي، مثل الفيل الذي يحلم بالهند. لكننا نجد في

(١) اقتبست الأبيات من الديوان الأردي ص ٥٧؛ ومن الديوان الفارسي: الديوان الأردي ص ٤٩، وص ٢ أيضاً.

أشعار درد شعورا بحالة من اليأس تشبه المنام، فماذا يمكن أن يتوقع أحد سكان دلهي في القرن الثامن عشر من الحياة؟ إنها ليست سوى حلم لا سرور فيه ولا حقيقة له، كما أن استخدام كلمة «أسطورة» في البيت المذكور يذكر القارئ بالربط المعتاد بين النوم والأسطورة، التي تحكى للأطفال قبل النوم عندما يذهب بهم إلى الفراش. كما أن القصص والنوم ارتبطا ببعضهما دوما في الشعر الفارسي منذ أيام عمر الخيام. وقد بقيت أبيات درد الكثيرة جدا ـ المعروفة بأنها جواهر الأشعار الصادقة ـ عمرا أطول من معظم الكتب التي ألفت في القرن الثامن عشر؛ كما أنها تعكس الوضع في دلهي بكل دقة: الحلم، وآثار الأقدام، والكثبان المرتحلة، وصورة المرآة في الماء الجاري، ثم الأمل في مشاهدة الحبيب الذي يهفو الصوفي إلى لقاء وجهه الباقي خلف كل الوجودات الفردية الزائلة، ثم يدرك بعد ذلك أنه:

تتساوى السعادة والألم في الشكل والتكوين
مثل الوردة إن تسميها قلبا منشرحا أم حزين[1]!

---

(١) السابق، ص ٤١.

الشعر الصوفي المكتوب باللغات الإقليمية السندية والبنجابية والبشتية

من يعش في قرية من قرى البنجاب فسوف يجد بالتأكيد من ينشد له رباعية هير رانجا بالشكل الكلاسيكي الذي أنشدها به وارث شاه في أواخر القرن الثامن عشر. فإن ذهب بعد ذلك إلى هندوستال فسوف يستمتع بسماع الأناشيد الصوفية المؤثرة للشاه عبد اللطيف البهيتي (١٦٨٩ ـ ١٧٥٢) وكذلك بسماع الأبيات الملتهبة لساشال سرمست (ت ١٨٢٦)، التي لا تزال نغماتها وكلماتها شعبية كما كانت قبل ١٥٠ عاما. وتمتلك البنجاب وهندوستال تراثا مشتركا من الشعر الصوفي الشعبي[١]. وفي نفس الوقت تقريبا في القرن الثالث عشر استوطن شعراء صوفيون في أخصب مناطق باكستان المعروفة اليوم، كانوا قد انتقلوا من مناطق مركزية في العالم الإسلامي، وبعضهم قدم خوفا من خطر المغول. كما ينسب إلى فريد الدين كانج شكر الباكبتاني بعض الأبيات الشعرية في البنجاب في وقت مبكر، إلا أن الحقائق التاريخية تفيد باستخدام اللغات الإقليمية في السند والبنجاب في القرن الخامس عشر. وقد ذكر دارا شيكوه في كتابه «حسنات العارفين» اسم أحد شعراء البنجاب الصوفيين في القرن السادس عشر، يدعى ماذو لال حسين. كان هذا الحسين (١٥٣٩ ـ ٩٣) يتغنى بحبه لغلام هندوسي اسمه ماذو لال في أبيات باللغة البنجابية، وتحتوي قصائده على مفردات اللغة الصوفية التقليدية المعبرة عن الشوق

---

(١) تعتبر مقدمة Lajwanti Ramakreshna: Panjabi Sufi Poets (1938) هي أكبر مقدمة في هذا المجال. قارن أيضاً مناقشة ج. فوك J. Fuck في OLZ LXIII في عام (١٩٤٣)، التي انتقدت فيها عن حق التفسيرات الهندوسية الشديدة. وتعتبر سير أولياء للمنطقة الأردية في السند والبنجاب والحدود الشمالية الغربية لمؤلفها إعجاز الحق قدوسي عمل تجميع جدي بدون قيمة علمية كبيرة، إلا أنه مفيد. انظر أيضا : .A. Schimmel: Sindhi Literatrue (1974) ودائما ما يظهر في السند بصفة خاصة عدد كبير من الكتب والمقالات التي تتحدث عن التراث الصوفي والشعراء الصوفيين.

وعن الفناء. إلا أنه يعبر كذلك في شعره عن مضامين شعبية، مثل قصيدته عن «هير» و«سهني ميهانفال»، ويبدو أنه في ذلك يبدأ تقليدا جديدا (أو أنه يواصل شيئا لا نعرف متى كانت بداياته)، كان من خصائص الشعر المحلي لكلا الإقليمين، وهذا التقليد الجديد هو إدخال القصص الشعبي في سياقات الأفكار الصوفية. وقد دفن الحسين مع محبوبه في قبر متواضع بالقرب من حدائق شاليمار في لاهور، ويتم إحياء ذكراه في آخر سبت من شهر مارس في احتفال يسمى «مِلا شِراغان»، (أي عيد المصباح).

وقد هاجرت كذلك مجموعة من الصوفيين في القرن السادس عشر إلى برهان بور في وسط الهند (وهي مدينة شيدت وفاءً لذكرى شيخ الطريقة الجستية برهان الدين غريب)، حيث أنشأ هؤلاء الصوفية فرعا للطريقة القادرية، وقد روي أنهم كانوا ينشدون أشعارا باللغة السندية في جلسات السماع. ومنذ ذلك الوقت يقص علينا تاريخ السندية الوليد حكايات لا حصر لها لأولياء مدفون كثير منهم في ماكلي هيل بالقرب من ثتا. وطبقا للرواية فإن ماكلي هي آخر قرافة لمائة وخمسة وعشرين ألفا من الأولياء، وهناك كتاب فارسي كتبه مير علي شير قانع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عنوانه «مكلينامه» يحكي كثيرا من القصص عن منطقة المدافن تلك التي تمتد لعدة أميال، وتقام أمام مبانيها الرائعة حفلات ورقصات صوفية كل يوم تقريبا[١].

يتشابه إقليم البنجاب وإقليم السند تشابها شديدا في أصناف الأدب الصوفي الذي ازدهر فيهما. إن البنجابية ذات التعبير الفلاحي الأصيل والسندية بأسلوبها الموسيقي القوي، إن كلا اللغتين بتعبيراتها القوية التي كانت تربط منطقة السريكي كانت كلاهما وسيلتين ممتازتين للتعبير عن المشاعر الصوفية، بل حتى عن النظريات الصوفية. وتدور الأشعار الصوفية حول شوق الروح اللامتناهي، والحب الملتهب، والشوق إلى الألم الذي هو في ذاته رحمة إلهية. وكانت تلك الموضوعات دائما ما تأتي في الأشعار المرتبطة بالإرث الهندي مثل: الـ«ذوها»، الـ«كافي»، الـ«واي»، وليست مكتوبة بالشكل الفارسي لـ «غزل» بقافية الرباعية، بل

(١) مير على شير قانع: مكلينامه (١٩٦٧)، والكتاب قامت بتحليله ا. شيميل في كتاب: Maklinàme (1983).

بصيغة الشعر الهندي المرتبط بالتراث الموسيقي الهندي ارتباطا وثيقا. كما أخذت النغمات في بعض الأحيان من التراث الهندي، وفي أحيان أخرى كان الشعراء الصوفيون أنفسهم يقومون بتطويرها على أساس الموسيقى الشعبية والكلاسيكية.

كما أن الشكاوى القديمة من المشايخ القساة قسوة التراب، وهم الملات الذين كانوا غرضا تقليديا من أغراض الشعر الصوفي وشبه الصوفي التركي والفارسي، قد عبر عنها الصوفية في شمال غرب شبه القارة الهندية أيضاً:

يفتي الفقهاء قارئين الكتب قراءة بعد قراءة

إلا أنهم من غير حب بقوا جاهلين يا سيدي

والله لا يكشف سره بقراءة

فكلمة الحب شديدة التأثير يا سيدي[١]

وهذه الأبيات يغنيها شاعر بنجابي في القرن الثامن عشر. وأبيات كتلك كانت تدور بالطبع على ألسنة سكان الريف والجموع غير المتعلمة بصفة خاصة، والذين كانوا يدركون أنهم يستطيعون من خلال الخضوع في الحب أن يصلوا إلى درجة عالية من الحياة الصوفية، بالرغم من أنهم ليسوا متعلمين مثل المُلات المنغمسين في الجدل الكلامي.

كانت اللغة الرمزية لذلك الشعر مأخوذة في الغالب من حياة الناس اليومية ومن الحياة الزراعية في البساتين والحقول. وبالرغم من أن أبيات أول الشعراء الكبار في البنجاب وهو سلطان باهو (ت ١٦٩٢) (الذي اكتسب هذا الاسم لأن كل بيت في قصيدته «سي حرفي»، أي «الألفبائية الذهبية» تنتهي بنداء «هو») لم تطور إلا أفكاراً كانت معروفة جيدا لدى الصوفية السابقين، إلا أن أسلوبه جدير بالذكر لأنه يبين كيفية عرض الصوفية الريفيين لعالم الفكر الصوفي:

ألف: الله مثل فرع ياسمين

زرعه الشيخ في قلبي - يا «هو»!

بماء النفي والإثبات يبقى

(١) Ramakrishna: Panjabi Sufi Poets, S. XXX.

قريباً من حبل الوريد وفي كل مكان ـ يا «هو»

نَثَرَ عطرا داخليا وهو يقترب ـ يا «هو»

عاش الشيخ المجد ـ يقول باهو ـ الذي

غرس هذه النبته ـ يا «هو»

تتحدث هذه السطور عن التفكر في أسماء الله الذي زرعه زرعها الشيخ في قلب المريد. ويرتبط «ماء النفي والإثبات»، أي «لا» و«إلا» في صيغة الشهادتين في الذكر بالإشارة إلى الآية ١٦ من سورة ق: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»[١]. وبهذا تكون الآية مثالا جيدا على اللغة الرمزية التي يمكن أن يفهمها كل أهل قرى السند والبنجاب.

من الملاحظ في كلا الإقليمين تفضيل استخدام صور الغزل والنسج وهو شيء طبيعي جدا في منطقة تزرع القطن؛ فلهذا يمكن تشبيه الذكر بعمل من أعمال الغزل (والنغمة الصادرة عن ذلك تجعل التشبيه أوجه). مثل ذلك «الغزل» يمكن أن يحول القلب إلى خيوط رقيقة ثمينة، يشتريها الله في اليوم الآخر بثمن مرتفع. أما من يهمل الغزل ـ أي ذكر الله ـ فلسوف يقف عريانا لينفضح يوم العيد، أي يوم القيامة. وهناك «شرخينام» مشابهة منذ وقت سابق في بيجابور.

وقد كانت تنظم في كلا الإقليمين كذلك بعض الأناشيد التي يمتدح فيها مشايخ الطرق الصوفية وبالأخص عبد القادر الجيلاني الذي كان يحتفل بكراماته كثيرا. كما ألفت تعظيما له إحدى القصائد «الجغرافية» بالسندية في القرن الثامن عشر. ويصف فيها الشاعر كيف أن بركته حلت على مجموعة كبيرة من المدن والبلدان، ينظمها الشاعر بشكل جميل، قافيتها في بداية أبياتها، وليس في نهايتها[٢]. كما كان هناك كثير من الإشارات إلى منصور الحلاج، وقد عبر بعض

---

(١) ذكرت الكاتبة معنى الآية «إنه أقرب إليكم من حبل الوريد» ووضعته بين علامات تنصيص، مما يوهم بأن الذي بين علامات التنصيص هو المعنى الحرفي للآية، وهذا غير صحيح؛ فقد غيرت الكاتبة في الضمائر الشخصية.

(٢) كان المؤلف جامان شاران يعيش في القرن الثامن عشر، وقد كانت قصيدته كثير ما يسار على نهجها. أنظر:

N. A. Baloch: Madahun ain munàjtun (1959), Nr. 1.

الشعراء الصوفيين بجرأة مدهشة عن شعورهم بالوحدة الشاملة؛ فالصوفي لم يعد عربيا فقط أو هندوسيا أو تركيا أو بيشاوريا، كما أن الحلاج والقاضي الذي حكم عليه - أي العارف والفقيه - كان يتم عرضهم في الشعر باعتبارهم رؤى مختلفة للحقيقة الإلهية. وقد أدت تلك الأشعار بالمفسرين - وخصوصا الهندوسيين الذين درسوا هذا الجانب في حياة المسلمين في الهند - إلى الاعتقاد بأن تصوف الأدفايتا انتصر انتصارا مؤزرا على توحيد الإله في الإسلام. كما أن حب الشيخ ومحاولة الفناء فيه - وهو من مبادئ الصوفية التقليدية - تم تفسيره على أنه هو نفسه حب الصوفي الهندوسي لل «كورو».

وقد كان الصوفية الهنود مما لا شك فيه يميلون إلى اقتباس صور وصيغ من جيرانهم الهندوسيين، إلا أنه لم يهمل أيّ من الصوفية في البنجاب وفي السند حب النبي الذي كانت معجزاته تروى باستمرار في كلا الأقليمين في شكل شعري. حتى في الأغاني الشعبية البسيطة وفي الألغاز وأغاني الزواج كان يتكرر التلاعب بمقابلة كلمتي «أحمد» و«أحد»، كما أن شعر الشاه عبد اللطيف يتضمن وصفا رائعا للنبي الذي يرجى غوثه في اليوم الآخر من خلال صورة السحابة الممطرة، رمز الرحمة الإلهية.

ويستطيع المرء أن يقرأ في الأعمال النظرية للصوفية وصفا معظما لمحمد باعتباره الإنسان الكامل الذي يقف مثل الفجر بين النور الإلهي وظلمة الوجود الإنساني، كما ورد على سبيل المثال عند النقشبندي عبد الرحيم كيرهوري الذي دفع حياته ثمنا لطموحه الدعوي في عام ١٧٨١. فتعظيم النبي لدى العامة كان مستندا إذن على أُطُره النظرية، إلا أن شخصية النبي التاريخية اختفت كلها تقريبا خلف حجب النور التي نسجها صوفية السند مثل غيرهم في المناطق الأخرى (في البنغال على سبيل المثال).

وهناك شيء عجيب خاص بالسند أكثر منه بالبنجاب وهو الشكل الذي كان يشارك به الهندوس في حياة الطرق الصوفية الإسلامية؛ فهناك بعض الأولياء الذين زعم كلا الجانبين أحقيتهم بهم. مثل: الشيخ طاهر الذي كان يسميه الهندوس لال أوديرو. كان هذا الصوفي في القرن السادس عشر أكثر المدافعين حماسا عن وحدة الوجود، وكان يرى الله «حتى في الجمل». كما كتب الهندوس قصائد صوفية

استخدموا فيها لغة المسلمين الرمزية؛ فقد ألفوا مدائح للنبي وكتبوا كذلك «تعزيات» بمناسبة احتفال عاشوراء في شهر المحرم لدى جموع الشيعة في السند، أو كانوا يهدون ملاحم عميقة المشاعر إلى شهداء الصوفية المشهورين. كما أنهم لعبوا دورا هاما في دراسة التصوف رغم افتقادهم بصفة عامة إلى الفهم الحقيقي للقرآن، وللأسس الشرعية للدين الإسلامي، حيث حاولوا أن يشرحوا كل شيء في ضوء الفلسفة الهندوسية.

ويشترك التصوف في البنجاب وفي السند في استخدام القصص الشعبي الذي تتضح الخبرات الصوفية من خلال أبطاله. وسنذكر هنا أول وأشهر ممثلي هذا الاتجاه، وهو ماذو لال حسين. فكان موضوع «هير رنجا» يستخدمه بُلهي شاه وكذلك مريده المعاصر له هاشم شاه من أمريتسر في التأملات الصوفية. ويعتبر بلهي شاه (١٦٨٠ ـ ١٧٥٢) أكبر شعراء التصوف في البنجاب، وقد عاش في قصور بالقرب من لاهور، كما كان شاهد عيان مثل معاصريه شاه عبد اللطيف في السند وشاه ولي الله ومير درد ومظهر جانجنان في دلهي على الكوارث السياسية التي تخللها بعض فترات الهدوء والتي اجتاحت الجزء الشمالي الغربي من شبه القارة منذ وفاة أوراجزيب عام ١٧٠٧. وقد وجد بلهي ـ مثله مثل هؤلاء الصوفية ـ راحته في عالم الحب والخضوع الداخلي، وأنشد ترنيماته الصوفية ليواسي بها نفسه وأصحابه في زمن الآلام والابتلاءات الخارجية. وقد حاز شعره المؤثر كثيراً من التقدير لدرجة أنه سمي «رومي البنجاب». وقد كتب بلهي شاه عددا من المدونات النثرية بالفارسية علاوة على أشعاره البنجابية، وهو يماثل مير درد في هذا الاتجاه.

ترجع حكاية «هير رنجا» تقريبا إلى حدث تاريخي حدث في القرن السادس عشر. كان رنجا هذا ـ وهو أحد الإقطاعيين في منطقة سركوندا ـ يعشق هير ابنة حاكم كانج. وكان الحبيبان يلتقيان في الحقول بالرغم من تحريم الأب هذا اللقاء، إلى أن اكتشف عم هير الموضوع، فحبست هير أولا في بيت أبيها ثم زُوِّجت من أحد الأمراء الهنود، غير أنها استطاعت أن تبعث برسالة إلى حبيبها. وبعد كثير من الأحداث المؤسفة والمحن مات الحبيبان، وفي رواية أخرى أنهما قُتلا بالسم على يد عائلة هير، وفي رواية ثالثة أنهما ماتا عطشا في الصحراء أثناء رحلة الحج إلى مكة، وتوحدا بموتهما في حياة أبدية ـ شاربين ماء الحياة.

وقد روى هذه القصة مئات الشعراء تقريبا باللغات البنجابية والفارسية والأردية والسندية، كما تمت ترجمتها عدة مرات إلى اللغة الإنجليزية. وقد أخذت هذه القصة شكلها الكلاسيكي على يد وارث شاه في أواخر القرن الثامن عشر. ولأن القصة كانت معروفة للجميع فقد كان الشاعر يمكنه أن يجعل أبطالها يقولون بعض الأبيات القصيرة التي تفسر بعد ذلك تفسيرا صوفيا. وقد قدم موهان سينغ ديوانا - هو أحسن العارفين بالأدب البنجابي وهو متصوف في نفس الوقت - في التفسير الصوفي لقصة «هير رنجا» كما وضعه وارث شاه[١].

روحنا هي بطلة المأساة هير

وجسدنا هو المحب رانجا

وقائدنا الروحي هو اليوجي بلْنث

والأغوات الخمسة هم حواسنا الخمس

التي تساندنا في مغامراتنا

والحقيقة هي القاضي

حسناتنا وسيئاتنا هن ربتا السفينة

اللتان تسعيان لنا

ورعاة الغابة هم الملائكة الكاتبون

الجالسون على أكتافنا

أعظم الأمكنة أسرارا هو القبر

وسَيدا خِيرا هي ملك الموت

والعم المشلول كايدو هو الشيطان اللعين

الذي يقر عينا إذا هو أغوى بالمعصية والفضيحة

صاحبات هير هي علاقاتنا

---

(١) Mohan Singh Diwana: An Intduction to Panjabi Literature (1951)

وأحسن مدخل إلى القصة هو: C. F. Usborne: Hir Ranjha (1966)، ولمعرفة مدى انتشار الموضوع في أدبيات الجزء الغربي من شبه القارة انظر: حافظ هوشياربوري: مثنويات هير رانجا (١٩٥٧).

وواجباتنا التي تربطنا

العقل ناي يعزف موسيقى الحقيقة الإلهية لنا

وكما يقول وارث شاه: لا يتمكن من عبور النهر إلا

من دعى لله صامتا وذكر اسمه تعالى مستسلما

«هير هي روحنا»، ومن أهم سمات الشعر السندي والبنجابي هو تمثيل الروح المشتاقة بالمرأة، وهذا الاتجاه المعمول به في شعر التصوف الهندي له جذوره في الهندوسية (انظر ملحق ٢).

يعتبر الشاه عبد اللطيف البهيتي هو أستاذ الشعر الصوفي الشعبي في باكستان. وهو ليس أول حلقة في السلسلة الطويلة لشعراء التصوف السندي؛ فمحاولات التعبير عن الخبرة الصوفية باللغة السندية تعود على الأقل إلى القرن السادس عشر. في ذلك الوقت كان قاضي قدن الزهواني (ت ١٥٥١) أستاذا ذائع الصيت، وقد اكتشف في عام ١٩٧٧ حوالي ١٠٠ بيت شعري من نظمه، وهذه الأبيات تبين رغم قصرها كل سمات الشعر اللاحق بوضوح تام. ويوجد تشابه بين أشعار شاه عبد الكريم - جد الشاه لطيف - أو بين أشعار شاه إنات في القرن السابع عشر وبين شعر لطيف نفسه، فلغة هذه الأشعار متشابكة جدا، لأن قواعد اللغة السندية تسمح بتركيب كلمات كثيرة بشكل شديد التعقيد. وهناك مجموعات من الأشعار تأتي قافيتها طبقاً لقواعد أنواع محددة من الشعر الشعبي الهندي وتتضمن تبادلا في الإنشاد بين تلاوة الأبيات الرئيسية بصوت منفرد وتكرار ما يسمى بال «كافي» أو الـ «واي» بصوت المجموعة. ويلخص الـ «واي» مضمون مجموعة الأبيات كلها بصفة عامة.

ولد شاه عبد اللطيف لعائلة صوفية في هلا، بالقرب من حيدرأباد المعرفة اليوم في إقليم السند[1]، حيث كان يعيش شيوخ الطريقة السهروردية - الذين يعد

---

(١) R. T. Sorley: Shah Abdul Latif of Bhit (1940)، والكتاب دراسة متميزة رغم أن الجانب السياسي والاجتماعي ظاهر فيها أكثر من الجانب الصوفي والأدبي.
Motilal Jotwani: Shah Abdul Latif (1975)، يعتبر هذه الكتاب مهما لدراسة الجانب الفني في شعر شاه عبد اللطيف، إلا أنه ينطلق من وجهة نظر هندوسية. انظر أيضاً الجزء الثاني من: A. Schimmel: Pain and Grace.

من أشهرهم اسم مخدوم نوح في القرن السابع عشر. تنقل لطيف في سني شبابه في البلد في صحبة مجموعة من اليوجيين، ويبدو أنه وصل إلى جبل هينكلاج المقدس في بلوخستان، الذي غالبا ما يرد في شعر التصوف السندي باعتباره «الغاية»، ثم استوطن بعد ذلك في بهيت، في مكان غير بعيد عن موطنه الأصلي، وقد أحيط بمجموعة من التلامذة. ويعتبر ضريحه في بهيت شاه أحد أروع أضرحة الأولياء الصوفية في العالم الإسلامي. فالبناء المغطى بالبلاط الأزرق والأبيض في زخارف رائعة من طراز بلدة هلا يشع بالسرور والرضى. كما أن الأعمدة تذكرنا في بنائها بزهرة كبيرة متفتحة، وتزين السقف أعمال البلاط المنمنة بين الزخارف الخشبية، (وهذا أيضاً من الطراز السندي).

ونحن لا نعلم كثيراً عن شكل حياة الشاه لطيف، وتنعكس شخصيته في قصائده التي جمعت في كتاب بعنوان «شاه جو رسالو» أي «كتاب الشاه»، والذي نشره المبشر الألماني إرنست ترامب Ernst Trumpp مطبوعا لأول مرة عام ١٨٦٦ .وتتضمن الـ «رسالو» في معظم طبعاتها ثلاثين فصلا أو «سور» ـ أي حكمة ـ سميت حسب نوع نغمتها. وقد ابتدع شاه عبد اللطيف شيئا جديدا ليضاف بذلك إلى الأغاني (الملكية) الهندية التقليدية مثل الـ «كليان» (التي تنشد في الليل) والـ «بارفو» السندية، ألا وهو أناشيد الـ «سامندي». وما يزال أحد الدراويش الساكنين بالقرب من الضريح ينشد تلك الحِكَم، إلا أن النص والنغمات معروفة في كل إقليم السند[١].

وهم ينشدون عن الوحدة وراء كل الظواهر:

جل في علاه

فائق في البريق جماله

هو صورة المحبوب

وهو سر الحب كله

---

(١) أحسن طبعة هي تلك التي أصدرها كليان أدواني Kalyan Adwani (1975)، إلا أن الأبحاث الحديثة تميل إلى مجموعات نصية أخرى، وترجع أول ترجمة إلى الأردية إلى شيخ أياز (١٩٦٣)، كما تعطي المختارات الإنجليزية لـ إلزا كازي Elsa Kazi انطباعا جيدا عن حق (١٩٦٥). وهناك مختارات ألمانية لـ أ. شيميل: A. Schimmel: Unendliche Suche (1983)

هو الشيخ والمريد
كل رؤيا رقصتها هو
في سنام كل شيء
يبدو لنا متجليا
هو قصر ذو ألف باب
هو واجهة كل الأعداد
أينما أولي وجهي
أرى إشراقة وجه الإله

ثم يصلح الشاعر كجارية تعشق سيدها، فتقف مترقبة في لهفة ندائه:

سرعان ما يغلق الأبواب
سرعان ما يفتح لي الباب
أحيانا آتي، فيكون بلا فائدة مجيئي
ثم يناديني من مكان عال
سرعان ما أشتاق لندائه
وسرعان ما يسر لي قولا
فانظر يا خليلي إلى طباعه
حبيبي يا ابن الأمراء
أنا قائم في لباس خادمة
في كل تفاني أريد أن أخدم
أنا واقف بأيادي ممدودة
هل فارقت بابك يوما يا خليلي
فلا تحول عني يا حبيبي وجهك الحنون

وقد انحدرت بعض «الحكم» من الملاحم الشعبية في هندوستال، مثل حكايات ساسوي بونهون وسوهني ميهانفال وعمر ماروي ولِيلا شانيسار. وهناك آخرون وصفوا مشاعرهم الصوفية أو الحبيب الكامل في مصطلحات تقليدية، مثل

ال «أسى» أو ال «يمان كليان». كما أن غيرهم يغنون للجمل، رمز النفس الدنيئة التي تروض في رحلتها الطويلة إلى المحبوب. أو يصفون زوجة تاجر ركب البحر تنتظر أن يرجع إليها زوجها من سيلان محملا بالثروات الكثيرة. وهناك صور مثل الشجرة اليابسة في الصحراء، أو الأوز البري، أو دوامة البحر بالقرب من كراتشي. أو أن يغني الشاعر عن مجموعة من اليوجيين تنطبق عليهم آيات من القرآن: فرُكَبهم التي يضعون عليها رؤوسهم في ساعات التأمل تشبه طور سيناء، مكان التجلي الإلهي؛ كما أن وجوههم تشع بنور إلهي.

ويعتبر الفصل المسمى (رام كلي) أكثرها إثارة بالتأكيد بالنسبة لمؤرخي الأديان، لأنه يبين مزيجا دينيا صوفيا واضحا: إلا أنه لا بد أن يقرأ مع مدح النبي في فصل «سور سرنج» أو مع الرثاء المر لموت الحسين في كربلاء في فصل «سور كيدارو».

ويحب أهل السند بصفة خاصة تلك القصائد التي يعتمد فيها الشاه عبد اللطيف على القصص الشعبي. فكل شخص يعرف مضمون ذلك القصص، بحيث لا يحتاج الشاعر أن يقدم لقصيدته، بل إنه يستطيع أن يبدأها بالحدث الدرامي ليعرض مشاعر البطلة والظلال المختلفة لمثيرات روحها ـ كالرجاء والشوق والخشية والعدم. وقد ترجم شاه لطيف صرخات سوهني في الشعر، وسوهني هذه كان حبيبها ميهانفال يرعى أبقاره في جزيرة على نهر الهند وكانت تهرب كل ليلة من زوجها لتعبر النهر وتقابل ميهانفال وتهتدي في طريقها بأعين البقر الشبيهة بالنجوم، حتى وإن أحاطت بها التماسيح والأخطار. وذات ليلة أبدلت أخت زوج سوهني الجرة الفخارية التي كانت تستخدمها سوهني كوسيلة للسباحة بجرة من الطين فغرقت المرأة العاشقة في النهر.

ثم تأتي ساسوي، البنت المتبناه لأحد الغسالين، التي جذب جمالها الرجال من كل مكان، حتى أن بونهون أمير كيكج في بلوخستان نفسه عشقها وظل عندها. فأرسل أبوه بعض الأقارب ليجعلوا الحبيبين يسكران ثم يختطفون بونهون، وبعد أن استيقظت ساسوي من «نوم الغفلة» وجدت نفسها وحيدة وقررت أن تتبع القافلة إلى كيكج، إلا أنها لقيت حتفها في الصحراء بعد أن لم يعد صوتها صوت امرأة أو طائر، بل تحول إلى صوت الحب نفسه. وساسوي هي المقابل الأنثوي للمجنون في التراث العربي.

وها هي الراعية ماروي التي اختطفها الحاكم المتسلط عمر العمركوتي. وسجنت في قصره متعدد الألوان، فلم تهتم بنفسها وحاولت بكل السبل أن تصير قبيحة المنظر لترد عمر عنها، وكانت تنتظر خبرا عن عائلتها كل يوم إلى أن أرسلها الأمير إلى دارها أخيرا، وهي تعتبر رمزا لحب الوطن، مثل شوق الروح الصادق للرجوع إلى الوطن الأصلي. بعد ذلك تأتي حكاية نوري، صيادة السمك، التي أسرت قلب الأمير تماشي بطاعتها، وهي قصة يمكن أن ترجع إلى القرن الخامس عشر، إلا أنها تحمل رائحة القصة الهندية «الفتاة ذات رائحة السمك». وتعتبر نوري رمزاً للروح الطيعة التي اختارها الحاكم الجبار بسبب خضوعها المطلق. ويقابل المرء أيضاً قصة سوراثي الهندوسية التي يقدم فيها الملك رأسه للمغني الذي يشعل حماسه بأبيات تمزق القلب عن الحب الإلهي والخضوع[١]. ألم يقل الرومي (كمَا من الإشارات عن المعراج الحقيقي من خلال الموت).

ماذا يعني ضرب الرأس؟ إنه قتل النفس الدنيئة في الجهاد[٢].

وفي وصف السمات الأنثوية فعل شاه عبد اللطيف كل شيء ليعبر عن أقل المثيرات وعن كل تغير في الأحوال. فساسوي تتجول وحيدة ويائسة في الصحراء وتكتشف في النهاية (من خلال بيت مترجم من مثنوي الرومي[٣]) أن:

ليس العطاشى وحدهم من يطلبون الماء،

فإنه عن العطاشى يبحث أيضاً الماء!

وفي غمار ارتحالها المأسوي يتحول الشاعر فجأة إلى موضوع «الارتحال الداخلي»، وهو ارتحال سوف تجد من خلاله حبيبها المفقود موجودا في قلبها، مثل المجنون الذي لم يعد محتاجا إلى ليلى الحقيقية لأنه اتحد بها، أو كما وجد الرومي الفقيد شمس الدين في نفسه. وساسوي بلغت أعلى مراتب الاتحاد عندما «ماتت قبل أن تموت». من ناحية أخرى شبهت ماروي بالصدفة التي تذوب من العطش ولا تشرب الماء المالح، وسوف تنفتح يوما لتستقبل حبة المطر التي سوف

---

(١) Ernest Trumpp: Sorathi. Ein Sindhi Gedicht aus dem grossen Divan des Sayyid Abd el - Latif (1863)، في هذه الدراسة يبدي ترومب إعراضا عن هذه الصورة المشوهة للدين كما أحسها.

(٢) (المثنوي ٣: ٢٥٢٥)

(٣) (المثنوي ١: ١٧٤١)

تتحول في داخلها إلى درة. ويسود التكرار أبيات الـ «رسالو» لأن مصدرها في الأصل هو الغناء. وقد وصفها بعض النقاد بأنها تقريبا لغة غير مصقولة مشبهينها بالأبحر والمفردات الكلاسيكية (أي المتأثرة بالفارسية)، ويرى غيرهم أنها مليئة بالقوافي المنتظمة والتلاعب بالألفاظ (مثل ترومب Trumpp، الذي كان يحتقر الصوفية من أساسها). وقد استخدم شاه عبد اللطيف بالطبع لغة التصوف الموروثة وقال بنفسه إنه يدين بأعظم الفضل للرومي؛ ولذلك لا يمكن فهم عمله تمام الفهم دون معرفة تيارات التصوف المختلفة القادمة من إيران ومن الهند. وفي هذه النقطة لم يكن معظم المفسرين الهندوسيين بما فيهم حتى العالم الكبير هـ. ت. سورلي H. T. Sorley، عادلين في الحكم عليه.

وإن الشاه عبد اللطيف بالرغم من مشاعره الصوفية القوية وموهبته الشعرية فإنه يتردد في القول بأنه كشف كل أسرار الحب الإلهي. وهو غالبا ما يطلق تعبيرات مبهمة تسود فيها الرمزية في كلمات صعبة خفية المعنى. ويجعل هذا التوجه نص عمله صعبا وجذابا في نفس الوقت. وهو يؤدي بالقارئ ـ أو أحسن بالسامع ـ إلى التأمل طويلا في بيت واحد يتكرر كثيرا مع بعض التغييرات الصغيرة ذات الأهمية. ويمكن أن نعرف تلك الأبيات بأنها نوع من تنهد روحه المشتاقة أو نبضها.

ويحكى أن غلاما جاء إلى مقره فقال عنه شاه عبد اللطيف «إنه سوف يكشف يوما ما الغطاء عن تلك الأشياء» التي أخفاها هو. فكان هذا الغلام هو ساشال سرمست (١٧٣٩ ـ ١٨٢٦) الذي أصبح شاعرا صوفيا والوحيد الذي وقف خلف شاة عبد اللطيف. وربما اشتقت الحكاية من اسم الشاعر الذي استخدمه ساشال في قصائده الفارسية وهو «أشكار» أي «صريح أو واضح». فاسمه «ساشال» هو تصغير لـ «ساش» بمعنى «الحقيقة»، وبهذا يمكن أن يكون إشارة إلى كلمة «حق» كما توجد في قول الحلاج «أنا الحق»، كما أن اسم سرمست يشير إلى أنه كان من الصوفية أرباب حالة السكر، وقد كان ذلك حقيقة واقعية.!

كان ساشال سرمست صوفيا متعدد الجوانب، عاش حياة انعزالية في شمال السند، وكتب بالسندية والسيرايكية والأردية والفارسية، حيث عبر عن كل ما جال بفكره دون أن يفكر في العواقب. ومثل سلفه اتخذ هو أيضاً من القصص الشعبي

أساسا لأشعاره، وجعل من ساسوي وسوهني بطلات أشعاره، إلا أنه لم يتناول الموضوعات بالتفصيل مثلما فعل شاه عبد اللطيف. وتعد أشعاره الفارسية والأردية تقليدية معتادة، غير أنه طغى عليه الإحساس في لغته الأم مما جعله يتغنى في أبيات قصيرة فرحة بسر الوحدة الإلهية، كما وصف في أناشيده وحدة الوجود بكلمات جريئة تذكرنا بأسلوب يونس إمره وشعراء شعبيين أخر من تركيا.

أنا شيء ولا أعلم يا أخوتي ماذا أكون

أراني ربما دمية، وربما الخيط الذي فيها يكون

كرة في يد الحبيب أو عبء ثقيل

ربما أنني قصر فيه ملك يتفكر

يستنبط جديد الأمور بعدما فيها يتدبر

ربما أنني جواد يقوده فارس

ربما أنني موجة تغمر صورة الوجود

ربما أنني زهرة حنة تعلوها حمرة

ربما أنني وردة على رأسها العطر

ربما أنني نبع مِلْؤه المطر

فيه أشعة السمش تنعكس وصورة القمر

ولربما أنني كذلك من بدايتي انعكاس لإله

هو غاية كل الكلمات... فربما أنني لا أكون[1]

وفي أشعارة تستخدم سلاسل طويلة من الضمائر، في الغالب في شكل أسئلة: «من يكون....؟ من يكون...؟ من يكون...؟». ومثل بقية الصوفية كان ساشال يحب مقابلة الصور المتناقضة مع بعضها ليبرز منها الوحدة التامة المتمثلة فيها:

إنه أبو حنيفة، إنه هانومان،

(١) ساشال سرمست: رسالو سيندي (١٩٥٨)، ص ١١٠.

إنه القرآن، إنه الفيدا،

إنه هذا، إنه ذاك،

إنه موسى، إنه فرعون...

ومثل كثير ممن سبقه من الصوفية يعبر ساشال أيضاً في زفراته عن الابتلاءات التي يسببها الحب، ويسرد أسماء الذين كان عليهم أن يعانوا من أجل حبهم لله:

مرحبا بك مرحبا، إلى أين تريد

أن تأخذني، أم أن تضرب رأساً أخرى

منحت سرمداً خطوة وقتلته

ودفعت المنصور إلى حلبة الإعدام

وفصلت من الشيخ العطار رأسه

والآن تبحث عن الطريق إلى هنا

بالمنشار نشرت زكريا، وفي الجب ألقيت يوسف،

وتركت شمسا للفقهاء يقتلوه؛ فإنك تسوق البلاء إلى المحبين.

تركت حزام البرهمانيين يلتف حول صنعان،

وتركت شاه بلهي يذبح، وجعفر في البحر يغرق،

أصبت بيلوال بمصيبة، وتركت عنايات في ميدان الحرب يقتل،

وحكمت على كرمال...

تعطي تلك القصيدة انطباعا جيدا عن المعرفة التاريخية، التي استطاع صوفي في إقليم نائي في العالم الإسلامي أن يعتمد عليها، بالرغم من كون بعض مزاعمها لا يمكن التسليم بصحتها[1]، إلا أن الشكل نفسه شكل تقليدي؛ فهذا روزبهان

---

(١) السابق، ص ٣٧٧. تم إعدام سرمد في عام ١٦٦١؛ كما أن مصير الحلاج كان معروفا، إلا أنه ليس من المحتمل أن يكون العطار قد قتل أيضاً. كما تحكي الرواية الإسلامية ـ التي نشأت عن قصة مسيحية مشكوك فيها ـ أن زكريا نشر داخل جذع شجرة مفرغ. ويعتبر يوسف في الجب موضوعا من مواضيع الشعر الأساسية. وفي الحقيقة أن شمس تبريز قد قتل. ومن خلال كتاب العطار «منطق الطير» عرفنا الشيخ صنعان الذي تخلى عن تصوفه من أجل حبه لامرأة نصرانية. وعنايات هو شهيد جوك. كما أن جعفر يمكن أن يكون جعفر «الطيار» ابن عم النبي الذي مات في الحرب في عام ٦٣٠ بعد أن قطعت يديه ورجليه وطار إلى الجنة، ولهذا لقب بالطيار. وينتمي كرمال وبيلوال إلى التراث السندي.

البقلي يخصص بابا كاملا في كتابه «شرح شطحيات» لسرد الابتلاءات التي ابتلي بها الصوفية بادئا في ذلك بالكلمات التالية: «ألم ترى ماذا فعل أصحاب الفكر السطحي مع الحارث المحاسبي ومعروف وسري؟»[١]، ثم يتحدث عن قائمة طويلة من الصوفية الذين هاجمهم الكلاميون والكبراء وتعقبوهم بل وقتلوهم أيضاً. كما كتب العطار في نفس الوقت تقريبا قائمة طويلة من الأنبياء باعتبارهم نماذج لآلام أولئك الذين يحبهم الله أشد الحب[٢]. كما يشتكى الرومي إلى الله بأنه ألقى يونس وإبراهيم في الماء والنار، ويتردد لدى يونس إمره ولدى الشعراء البكتاشيين في تركيا شكوى مماثلة عندما يحكون عن مصير شهداء الحب في أشعارهم. ونجد أيضاً في بعض التواشيح المكررة لدى بعض الطرق الصوفية وخصوصا في شمال أفريقيا قوائم طويلة من أسماء الصوفية المبتلين، كما أن الشعراء يسجلون نسبهم الروحي بذكر كل المحبين الذين امتحنهم الله وابتلاهم على مدار القرون[٣].

كان يطلق على ساشال أنه «عطار السند»، علاوة على أن تأثير لغة العطار الرمزية واضحة بالفعل في شعره. ومن ذلك أيضاً حبه الكبير للحلاج الذي ورد اسمه مئات المرات في أشعاره. وقد أشار شاه عبد اللطيف كذلك إلى مصير الحلاج عندما كان يرى في كل شجرة وفي كل زهرة رؤية الصوفي المبتلى الذي صاح بعبارة «أنا الحق» وأعدم بسببها. وقد ورثت أجيال الصوفية التي خلفت ساشال ذلك التقليد، باستثناء النقشبندية الذين كانوا يبدون تعاطفا قليلا مع الصوفي الشهيد. إلا أنه لم يستطع أي من شعراء التصوف اللاحقين أن يجاري ساشال في شعره المتأجج، فهو شاعر نشط، كما أن النظم والطاقة التي يعبر بها عن شوقه العميق وعن حبه تكاد تمنح أشعاره سمة سحرية.

في البنجاب لم يواصل المسلمون الإرث الأدبي باللغة البنجابية بعد عام ١٨٠٠ إلا نادرا، بالرغم من أن بعض الأشعار الشعبية ومجموعة من المدونات الصغيرة كتبت بالبنجابية بما في ذلك ترجمات متقطعة لمثنوي الرومي. ولم تستخدم اللغة البنجابية كوسيلة أدبية إلا من قبل السيخ تقريبا، بينما كان المسلمون

---

(١) (شرح شطحيات ٣٧)

(٢) (منطق الطير ١٢، أشترنامه ٦)

(٣) Dermenghem: Le Culte des Saints. S. 309

البنجابيون يستخدمون الأردية غالبا للتعبير عن الأفكار السامية، بالرغم من أنهم كانوا ولا يزالون يحبون سماع القصص الصوفية البسيطة والأشعار بلغتهم الأم.

أما اللغة السيراكية فقد أفرزت لنا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر شاعرا شعبيا مثيرا للإعجاب، هو الشاعر خواجة فريد، الذي كانت أشعاره شائعة جدا في منطقة مولتان باهاوالبور.

وقد ازدهرت اللغة السندية بعد الاحتلال البريطاني في ١٨٤٣؛ فقد استخدمت هجائية جديدة وعملية هي العربية، وبذلك نشأ أدب له أهميته تضمن نثرا وشعرا صوفيا كذلك. وقد كانت السند تفتخر دائما بإرثها الصوفي. ألم يقدم ديوان كيدومال ـ وزير إمارة كالهورا ـ للغازي نادر شاه (١٧٣٩) أثمن كنز يمكن أن تقدمه السند، ألا وهو تراب من بعض قبور الأولياء؟ وقد كان الإقليم يفرز باستمرار صوفية يكتبون إما بالفارسية أو بلغتهم الأم، ونذكر بصفة خاصة بديل الروهري (ت ١٨٧٢) باعتباره كاتبا غزير الإنتاج، إن لم يكن أيضاً كاتبا من الدرجة الأولى يكتب بخمس لغات.

ظهر تأثير بعض مشايخ الصوفية على المسرح السياسي في هندوستال في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وخصوصا بين الحربين العالميتين. ويمكننا هنا أن نتذكر أنشطة «الأحرار» جمع «حر»، وهم تلامذة الشيخ باكارو المطيعين طاعة مطلقة. وقد وضعت هذه النخبة في البداية بمثابة قوة مساندة في حرب أحمد بيرلوي ضد السيخ (١٨٢٩ ـ ٣١)، ثم شاركت بعد ذلك ـ لا سيما في العشرينيات والثلاثينيات ـ في الحرب ضد البريطانيين بوسائل لا يمكن أن نسميها صوفية أو حتى دينية. ويحكي لنا كتاب The Terrorist لمؤلفه هـ. لامبريك H. Lambrick معتمدا على مصادر موثوقة قصة حياة أحد هؤلاء «الأحرار» الذي كان خاضعا تماما لشيخه[1].

لم تكن تلك هي المرة الأولي التي يهتم فيها مشايخ الصوفية في السند أو في العالم الإسلامي بالسياسة أو بالإصلاحات الاجتماعية. وهناك حالة مثيرة في

(١) قارن: .Mayne: Saints of Sind كان قد شارك هز لامبريك باعتباره موظف بريطاني في الحرب ضد هؤلاء الأحرار.

السند تتمثل في شاه عنايت شهيد من بلدة جوك، التي لا تبعد عن حيدرأباد (وقد ورد اسمه في أنشودة ساشال)[١]. فتَحَوُّل حياته وروحانيته وعدله جذبت كثيرا من الناس، ليس فقط من المريدين، بل من عبيد وعمال مزارع القرى المجاورة، كما تقول المصادر. ففقد بذلك كثير من مشايخ الصوفية والإقطاعيون كثيرا من الغلمان والعمال بينما كان مقر التصوف في «جوك» يموج بالحركة. وبعد هجوم غير مبرر على جوك قام به السادة من بولري قسمت أجزاء كبيرة من البلدة على أتباع الشاه عنايت. والمصادر لا تبين لنا ما إذا كان الشاه عنايت قد قصد إلى الإصلاح في البلد بالمعنى الحديث وكيفية ذلك. فالمصادر أغلبها تتحدث بطريقة غير ودودة بينما تختلط التقييمات الإيجابية بالاتجاهات الخرافية. على أي حال فقد اتهم الصوفي التقي بالتخطيط ضد التاج المغولي؛ فكان ذلك أبسط وسيلة للوشاية، لأن التاج كان بعد موت أورانجزيب دائما في خطر. فأرسلت جيوش جرارة إلى جوك فسقطت بعد حصار دام أربعة أشهر. وأعدم الشاه عنايت في يناير من عام ١٧١٨. وقد مدحه المعجبون من كلا الجانبين الإسلامي والهندوسي كما رثوا استشهاده، ومن بين من رثاه الصوفي السهروردي جان الله الرُّهري، وهو واحد من أحسن الشعراء الفارسيين في السند في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

وقد ازدهرت التأملات الصوفية في هندوستال مثلها مثل غيرها، إلا أن تأثيرا قويا للنقشبندية غير المناخ الروحي في جنوب السند قليلا في مطلع القرن الثامن عشر. في ذلك الوقت أخذ مخدوم محمد حسين التتوي هو وأقاربه على عاتقهم مهاجمة كل الصوفية الذين اعتنوا بالجانب العاطفي في الدين مثل حلقات الرقص في ماكلي هيل. وقد حاول النقشبندية من خلال نشاطهم الأدبي أن يروجوا لرؤية حياتية تعتمد على الصحو. وفي نفس تلك الأعوام ولأن الشاه عبد اللطيف كان يتغنى بأشعاره المؤثرة نشأت على يد العائلات النقشبندية المتعلمة في تتا كتابة تفسيرات للقرآن وسير للرسول، كما أن أحد المنحدرين من تلك العائلات وهو مير علي شير قانع (ت ١٧٨٩) قد أصبح إمام التأريخ في السند السفلى. ولا يزال جزء كبير من أعماله الفارسية لم ينشر بعد بالرغم من أنها تعتبر كنوزا من المعلومات عن الحياة الصوفية والثقافية في بلده.

---

(١) يتناول كتاب Shah Inayat of Jhok (1969) لمؤلفته ا. شيميل الروايات الواردة عن هذا الولي.

استوطن فرع آخر من النقشبندية في بلدة لونواري التي كانت تابعة من قبل للسهروردية. ويعد محمد زمان الأول من أكثر الشخصيات إثارة في الطرح الديني في هندوستال في القرن الثامن عشر.

وقد ظل العامة في وجود الإصلاح النقشبندي أو عدمه مصرين على تعظيم الأولياء الذين يتكشفون في مئات الأغاني الشعبية البسيطة والأشعار. كما أصبح التعظيم المبالغ فيه عند ضريح أحد الأولياء موضوع أحسن القصص القصيرة الحديثة التي كتبت بالسندية. كما أن الفرق بين فقر الأغلبية والثروات المكدسة في الخزائن يعتبر في الواقع موضوعا مناسبا للنقد الاجتماعي والديني. إلا أن هذا لا ينطبق فقط على السند، بل على أجزاء أخرى من العالم الإسلامي[١].

وقد أبدعت الأقاليم الأخرى في شبه القارة أدبا صوفياً خاصا بها، فقد جاءت أهم مرحلة تاريخية للأدب الباشتي في منطقة الحدود الشمالية الغربية قبل مثيلتها في البنجاب والسند بقليل، أي إبان عصر حكم أورانجزيب.

وقد حارب أكبر إحدى الحركات التحررية الصوفية هي الروشانية التي سميت باسم مؤسسها أبي يزيد الأنصاري، شيخ روشان، أي «الشيخ الوضاء» (ت ١٥٨٥). وقد كان هو أول من استخدم البحور الشعرية الفارسية في لغته الأم، ويمكن اعتبار مدونته «خير البيان» ـ وهي مدونة من النثر المقفى ـ بداية الأدب الباشتي الحقيقي. وقد هوجمت نظرياته الصوفية التي كانت تدافع عن وحدة الوجود على لسان أخوند دروزا وهو واعظ سلفي، كما تم إغراق أبناء بير روشان في نهر الهند بالقرب من أتوك. إلا أنه يبدو أن حركته الصوفية لا زالت تعيش في الخفاء؛ فإن أحد الشعراء البارزين في عصر أورانجزيب كان شعره يشبه الأشعار السندية والبنجابية الحماسية في كثير من الوجوه، ألا وهو الشاعر ميرزا خان الأنصاري من سلالة أبي يزيد الأنصاري. وقد استخدم مثلهم الشكل الـ «سِحَرفي»، أي «أحرف الهجاء الذهبية» في نشر تعاليمه، ومن الممكن أن تكون إحدى قصائده هي المصدر الإلهامي لأبيات ساشال المذكورة آنفا:

---

(١) جمال أبرو: مونهون كارو، وقد ترجمت الكتاب ا. شيميل Geschwartzen Gesichts في المجموعة الأدبية In der Palmweinschenke (1966)

كيف أقول ما أنا

فقد أكون ولا أكون

أحيانا ذرة في ضوء الشمس،

أحيانا موجة أكون...

عناصر أربعة حان تقاربها

سحابة في السماء قريبا أكون

للمؤمنين عسل أنا

للكافرين شوكة أكون

مع الكل، في كل مكان أكون

بلا أخطاء بلا عيوب أكون(١).

تشير اللغة الرمزية للصوفية الباثانيين الأوائل في مجموعها إلى الإرث الفارسي. وهذا واضح تماما في حالة عبد الرحمن، المسمى تلطفا «رحمن بابا»، وهو صوفي جستي كان يعيش إبان حكم أورانجزيب (ومات عام ١٧٠٩)، كما يعتبر أحسن شاعر صوفي كتب بالبشتية بوجه عام. ويقال إنه كان يحيا حياة منطوية منعزلة، وشعره يعكس حزنا صوفيا ومشاعر لم يكثر وجودها في الشعر الصوفي في ذلك العهد. وتقام ذكراه في نهاية إبريل في طريقة احتفالية. وكما هو الحال عند مقابر الجستية يجلس بعض الموسيقيين على ضريحه المتواضع في منطقة مقابر تمتلئ بالأشجار بالقرب من بيشاور. ويبدو في بعض الأحيان كما لو كان عبد الرحمن قد درس أعمال السنائي ابن بلدته العظيم بكل عناية؛ لأن أبياته في الزهد ورثاءه لفناء العالم (وهو موضوع نجده دائما في الشعر الصوفي عند الباثانيين) تشترك في كثير من الوجوه مع الأسلوب التعليمي الجاف بعض الشيء والجذاب للشاعر الغزنوي الكبير في العصور الوسطى. وذلك مثل أبياته عن القيامة وضرورة الاستعداد لها:

---

(١) لا تزال تعتبر المجموعة الأدبية التالية جيدة: H. G. Raverty: Selections from the Poetry of the Afghans (1982)

حيث إن المرء على نفس صفاته غدا يبعث

فاللهم لا تعط أحدا في الدنيا نفسا خبيثة

فإن له بعد الموت من الحصاد

ما هو في الدنيا قد زرع(١).

ويشبه عبد الرحمن بابا زوال الحياة بصورة معروفة في حياة سكان أفغانستان: وهي صورة الرمال المتحركة «ريك روان». ومن المحتمل أنه كان على معرفة بأشعار عمر الخيام أو بالرباعيات الكثيرة التي كتبت بنفس الأسلوب. وعلى أي حال فإنه يرثي أيضاً لمصير صانع الفخار الذي يصنع ثم يكسر ما يصنع، فيكون الميراث جميعه عبارة عن جماجم، أحيانا لملوك وأحيانا لعبيد... ثم يعود في توافق تام مع الصوفية الأوائل الذين ينصتون لأنغام كل المخلوقات دون أن يتحدوا معهم ـ يعود عبد الرحمن فيسبح الله الذي تتبين قدرته على الخلق في هذا العالم والمعجزات الموجودة فيه:

تسجد له الأرض في مناجاة،

وتركع السماء أمامه في صلاة،

الشجرة في الغابة تقف عابدة أمامه،

وكل عشب هو لسان لتسبيحه...

تسبح كل سمكة في الماء بحمده،

ويغرد كل طائر في الغوبية بتسبيحه...(٢)

وقد أصبحت عملية صبغ البشتية بالصبغة الفارسية أوضح بعدما ترجم عبد القادر ختاك بعض أعمال السعدي والجامي إلى لغته الأم. كما كتب أبوه خوشهال خان ختاك (ت ١٦٨٩)، شاعر الباتانيين وفارسهم، أشعارا ذات نغمة صوفية تعليمية.

كما كان أحمد شاه عبدلي دوراني شاعراً يكتب بالبشتية، وهو خليفة لنادر

---

(١) Raverty: l.c. S. 16

(٢) السابق، ص ٤٧ وما بعدها.

شاه الإيراني، الذي دخل شمال غرب الهند مرارا، لأنه كان يستغاث به في الحرب ضد السيخ والمهراتا. ومن المحتمل أن شاعرا آخر قد عاش في زمنه - في منتصف القرن الثامن عشر - أراد أيضاً أن يعيد التعاليم الصوفية من خلال اللغة البشتية. كان هذا الشاعر هو خواجه محمد بانكاش الذي كان مثل رحمن بابا من المنتمين إلى الجستية، وكانت أشعاره تسري فيها نفس الروح التي تسري في أشعار رحمن بابا. كما أنه أشار أيضاً للذكر ولتنظيم النَّفَس اللذين كانا في غاية الأهمية بالنسبة للصوفية المتقدمين:

كل نَفَسٍ درة مكنونة

فاحرص، وارعاه خير رعاية[١]!

وإنه مما يعود بالنفع أن ندرس الشعر الصوفي المكتوب بالبشتية عن قرب، ومن المحتمل أن يقوى الانطباع بأن سكان الجبال الحدودية الأفغان كانوا من النادر أن يكتبوا أناشيدا في الحب وتنهيدات شعرية مليئة بالمشاعر ومؤثرة مثل صوفية السند والبنجاب، بل إنهم تبعوا كلهم خَطّاً متمسكا بحالة الصحو في التصوف يتفق مع التراث الذي نشأ في غزنه يوما ما.

ويوجد في شرق البنغال ميراث كبير من الشعر الصوفي الشعبي، وها هي الأغاني الشعبية - المسماه «معرفاتي» - والتي لها جمال ورقة وموسيقية غير عادية. وفي بلد غني بالمياه يظهر محمد في صورة ربان يقود الروح إلى الشاطئ الآخر. والصور لها سمة لينة متناغمة - والورد العائم في الماء والموجات الصغيرة رموز للروح. والعالم سوف يصير «مدينة من المرايا» تحيط فيه بالبلدة مياة لانهائية ليس منها مخرج:

اللهم كن بي رحيما،

فليس لي من أشتكيك له إلاك

وما لي من أقول له

بأن قلبي يهيم حزنا

---

(١) السابق، ص ٣٣٧؛ وانظر أيضاً للاطلاع على ترجمات من الآداب الشعبية: A. Schimmel: Garten der Erkenntnisse (1983)

هيام أمواج البحر المرتعشة
أنت من يدفعني من شط إلى شط
مثل ورد الماء العائم
وأنت تجعلني أبكي
مثل ضال على جانب الطريق يبكي
مثل بكم يحلمون فلا يستطيعون أن يحكوا حلمهم
وهكذا أنا...

كما أن النظريات الصوفية وردت في القرن السابع عشر باللغة البنغالية، عندما وصف صوفي اسمه حجي محمد في كتابه «نورنامه» أي «كتاب النور» قضية وحدة الوجود ووحدة الشهود والأشكال المختلفة للتصوف النوراني. كما أن علم النبوة الصوفي الذي طوره شيخ شاند يتميز بجرأة غير عادية. إلا أن الأدب الصوفي الأعلى درجة كان يكتب بالعربية أو بالفارسية، كما أن هناك كثيرا من أشعار «الموالد» كتبت لتعظيم النبي بلغة من تلك اللغات.

ويبين شعر الأغاني البنغالية الذي يعود إلى القرن السادس عشر التعايش الجدير بالملاحظة بين العناصر الإسلامية والهندوسية[١].

وحاولت النقشبندية والمجموعات المسلحة الأخرى في السند الحد من الشعور الجارف الذي كان يعبر به في الأغاني الشعبية المفضلة. وقد لعبت النقشبندية في كل أجزاء الهند دورا مهما باعتبارها ثقلا مضادا للتيارات المزجية كما مثلت التصوف المحافظ على الشريعة في المناطق التي امتدت من إندونيسيا إلى الجزء الأوروبي من تركيا بصفة عامة.

---

(١) يتضمن كتاب Enamul Haq: Muslim Bengali Literature لإنام الحق مادة علمية شيقة عن التصوف في البنغال، وتعتبر دراسة أسيم روي الشاملة دراسة مهمة: Asim Roy: Islamic Sycretism in Bengal (1983)، والتي تقدم نظرة جيدة، إلا أنها لا تعرف التراث الإسلامي الكلاسيكي في تعظيم النبي.

خاتمة

يعتبر الخواجه مير درد نموذجا لحياة الصوفية المتأخرين وفكرهم باعتباره شاعرا ومتصوفا وأصوليا وخليفة لابن عربي ولأحمد السرهندي، وباعتباره كذلك محاربا لكل البدع بكل أنواعها، ومحبا للموسيقى والفن، وهو بذلك يعتبر complexio oppositorum، أي مزيجا من المتناقضات.

يعد التركيز المتكرر على شخصية محمد من سمات تطور التصوف في القرن التاسع عشر. وقد سميت الطرق الصوفية الهندية التي اتبعها مير درد وأحمد برَلوي - المناضل من أجل الحرية - بالطريقة المحمدية، إلا أن السيد أحمد برلوي كان يلتزم بمنهج الطرق الصوفية الكلاسيكية وكذلك بـ «الطريقة المحمدية» التي أسسها محمد ناصر عندليب. وهناك أيضاً طرق صوفية في شمال أفريقيا كالسنوسية[١] والتيجانية[٢] حاولت أن تحيي منهج المسلمين الذين يحاربون الكفار، وفي نفس الوقت وضعت شخصية النبي في نفس الوقت في مركز تعاليمهم وتأملاتهم.

وقد رأينا على مدار الكتاب حجم النقد الذي وجه إلى الصوفية منذ القرن العاشر، وقد كانت الشكوى بتدهور التصوف تزداد في كل قرن يمر. ويمكن اعتبار ذلك أحد الأسباب التي أدت إلى قلة اهتمام العلماء بالتصوف في أشكاله المتأخرة، هذا إلى جانب سبب آخر أكيد وهو كون معظم الصوفية المتأخرين متأثرين بفكر ابن عربي الذي لم يترك إلا مجالا قليلا للفكر الكلامي المستقل. ومن

(١) N. A. Ziadeh: Sanusiyah: A Study in a Revivalist Movment in Islam (1958)

(٢) M. Jamil Abun Nasr: The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World (1965)

وهناك دراسة تعتبر مدخلا جيدا إلى الحياة والأعمال وكذلك إلى اللغة الصوفية عند أحد صوفية شمال أفريقيا في القرن التاسع عشر بوجه خاص، وهي: Jean - Louis Michon, Le Soufi Marocain Ahmad ibn Ajiba et son mi'ràj (1975).

متصوفة القرن السادس عشر مَن دَرَسَهم بعض العلماء الأوروبيين، ورغم ذلك لا يزال هناك نقص تام في تقييم إسهاماته المتعددة في تاريخ التصوف والحياة الثقافية في العالم الإسلامي، مثل الشعراني المصري. وينطبق نفس الشيء على عبد الغني النابلسي (ت ١٧٣١)، المتصوف والعالم السوري الذي استخدم كثير من العلماء شروحه المتعددة للوصول إلى فهم أحسن للنصوص الصوفية الكلاسيكية.

وقد ازداد الاهتمام بالطرق الصوفية المجاهدة في شمال أفريقيا وغربها، والتي نجد فيها ـ كما هو الحال في طريقة درد المحمدية ـ أصولية متشددة، مصبوغة في نفس الوقت بنظريات التصوف، واستخدام الوسائل الخاصة بالصوفية، كالذكر الجماعي مثلا الذي من خلاله يؤمل في جذب دوائر أكبر من عامة الناس. ونجاح التيجانية وكذلك السنوسية في المجال السياسي يعني أن طريقتاهما قد لاقتا قبولا لدى كثير من الصالحين. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن بعض أئمة الإسلام الأصولي في زماننا هذا مثل حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين قد خرجوا من دوائر كانت لها علاقات وثيقة بالطرق الصوفية؛ فهو قد تعلم من الصوفية أساليب تحميس العامة إلى الأنشطة الدينية.

والنقاشات حول قيمة الطرق وحول الدور الثقافي للتصوف مستمرة منذ سنوات، كما أن الاعتقاد العام هو أن معظم الطرق في شكلها الحالي لا تخاطب إلا الغرائز الدنيئة لدى الجماهير، ولا يمكن تصنيفها إلا بأنها رجعية أو غير إسلامية، ولا زال هناك وجود لكثير من الطرق الصوفية بلغ تعدادها قبل سنوات لدى مشيخة الطرق الصوفية في مصر ما لا يقل عن الستين[١]؛ إلا أنها تفقد أتباعها مع تواصل التمدن، وإن كانت قلة منها قد استطاعت أن تجذب إليها أتباعا جددا. ومن المنطقي أن يكون من بين الطرق الناجحة فرع من فروع الطريقة الشاذلية، والتي من تعاليمها أنه من خلال التطبيق الدقيق للفرائض ـ وليس من خلال الممارسات الصوفية ـ يمكن الوصول إلى حالة الوجد.

والحقيقة كذلك أن إلغاء الطرق الصوفية في تركيا في عام ١٩٢٥ لم يحد إلا من أنشطتها الظاهرة، فقد كانت ولا تزال نشطة في الباطن[٢]؛ وما تزال النظرة

---

(١) M. Gilsenan: Some Factors of the Sufi Orders in Modern Egypt (1967)

(٢) يوجد كثير من المادة العلمية عن التيارات الصوفية الحديثة في الكتب التالية: =

المحبة والمعظمة للأشخاص المتصوفين بصدق وكذلك تفسير الإسلام بالفهم الصوفي يلعبان دورا مهما. كما أن كل من أقام في الشرق قد عايش شيئا مشابها لما حكاه درمينغيم من شمال أفريقيا، بأن الرجل العصري سوف ينكر بشدة في حوار عقلي كرامات الأولياء وتعظيمهم، وسوف ينظر إلى كل أشكال التصوف بنظرة شديدة الانتقاد، إلا أنه سوف يظهر احتراما لمكان ما ذي قدسية، أو يبجل شخصا ما معروفا بتصوفه، أو ينحدر نسبه من عائلة صوفية. وهكذا فإن بعض المشايخ الصوفيين الأتراك الذين كانوا يعلمون أصحابهم في صمت ـ ولكن بكل تركيز ـ الحب الشامل لكل شيء، ويطبقون ذلك بأنفسهم، قد جذبوا إليهم عددا من المريدين(١). ومثل ذلك نجده في بقية الدول الإسلامية، بالرغم من أنه في بعضها يكون «ولي القرية» أو الشيخ الصوفي ذا مكانة كافية للتأثير حتى على القرارات السياسية. وهناك آخرون من مشايخ الصوفية وخصوصا في شمال أفريقيا استطاعوا أن يجذبوا إليهم مريدين حتى من الأوروبيين المثقفين ثقافة عالية. ويعطينا كتاب مارتن لينغس Martin Lings الذي عنوانه A Sufi Saint of the Twentieth Century انطباعا جيدا عن هذا العالم الروحي، كما يمكن أن تكون هناك مؤلفات أخرى مشابهة كتبت عن متصوفين آخرين فيما بين اسطنبول ودلهي. وهناك مثال مثير يتمثل في «حركة الإيمان» في الهند التي أسسها مولانا إلياس في عشرينيات القرن العشرين، وربطت الأصولية المتشددة بالممارسات الصوفية. كما توجد الحركات الشعبية الصوفية في مختلف أجزاء العالم الإسلامي.

A. J. Arberry, ed: Religion in the Middle East (1969)

Morros Berger: Islam in Egypt Today (1970)

والكتاب الأخير يتضمن بعض الإحصائيات المفيدة والمعلومات العامة. وللاطلاع على تكوين الفرق الصوفية في العصر الحديث انظر:

Fred De Jong: Turuq and Turuq - linked Institutions (1978)

وانظر أيضاً المقالات المتعددة لنفس المؤلف. كما أن هناك دراسات متعددة تم تأليفها حديثا في الولايات المتحدة عن إدارة ونظام مقار الطرق الصوفية الهندية والباكستانية، لم يمكن التوصل إلا إلى قليل مطبوع منها.

(١) بالنسبة لتركيا انظر: Samiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol ve Fofi Huri, Kenan Rifai (1951). كان المؤلفون الأربعة الذين كتبوا عن حياة شيوخهم الصوفيين معروفين في تركيا من خلال دراساتهم الخاصة عن التصوف في تركيا ومن خلال قصصهم القصيرة المصبوغة بصبغة صوفية شديدة.

وقد انتقد محمد إقبال «تسلط المشايخ» و«رجعية» أولئك المعروفين بـ «المشايخ الصوفيين» في شبه القارة الهندوباكستانية أكثر من مرة[1]. وتبين الدراسة الدقيقة لأعماله أنه قريب جدا من صوفية العصر الكلاسيكي؛ فقد تحول إقبال عن وحدة الوجود الهيجلية والخاصة بابن عربي أيضاً إلى ما بدا له أنه الإسلام الصحيح. واعتمد في ذلك على ميراث المشايخ الكبار في التصوف المبكر، كما أن تناوله للحلاج الذي تعرف على أعماله من خلال ل. ماسنيون يبين رؤية غير عادية لظاهرة الصوفي المتحمس الذي حصل على خبرة يستطيع أن يصل إليها كل مؤمن، إلا أنها بعيدة عن المتقين العاديين لأنهم لم يتمسكوا إلا بظاهر الوحي دون أن يتعرفوا على روحه. كما أن التجاذب بين النظام الصوفي التقليدي، وتفسير العوامل المثيرة في التصوف المبكر تفسيرا جديدا شديد الحماسة يعتبر من الجانب المثير في فكر إقبال. ولغته الرمزية مصبوغة إلى حد بعيد بالرمزية الصوفية، مثله في ذلك مثل معظم الشعراء الأتراك والفارسيين والأرديين. ورغم احتقاره الشديد للتصوف المهيج لعاطفة الحب و«المتحدث عن الآخرة فقط» الذي كان يعتقد فهمه من أبيات حافظ الجميلة، إلا أنه استخدم هو نفسه في شعره نسيج الرموز الصوفية بأكمله، إلا أنه غالبا ما كان يفسرها تفسيرا جديدا.

وهذا الزعم يمكن أن ينطبق على كل شاعر كبير في العالم الإسلامي، وخصوصا على أولئك الذين تأثروا بالفكر الفارسي. حتى أعمال أولئك الذين كانوا غالبا ما يعدون من المجدفين الملحدين اللادينيين لا يمكن فهمهم فهما صحيحا دون المعرفة الدقيقة بالميراث الصوفي. ويكفينا مثال واحد هو ميرزا غالب (ت ١٨٦٩) الذي غالبا ما كان يعتبر ملحدا أو «نصف مسلم» (طبقا لدعابته الشخصية)، إلا أنه يقف في أعماق تراث مدرسة دلهي في التصوف، وينطبق نفس الشيء على المصلح الإسلامي في الهند سير سيد أحمد خان (ت ١٨٩٨).

---

(١) يبين كتاب محمد إقبال The Development of Metaphysics in Persia (1908) يبين مؤلفه في صورة ممثل تصوف الوحدة الشاملة ومؤمن بصورة العالم عند هيجل، والتي تحول عنها بعد ذلك بفترة قصيرة ويحتوي كتابه Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam رؤيته الحماسية الجديدة للعالم، والتي عبر عنها منذ عام ١٩١٥ في شعره الفارسي والأردي. انظر أيضا: A. Schimmel: Gabriel's Wing (1963) للاطلاع على تحليل ذلك. وانظر كذلك: حافظ مالك في الكتاب الذي نشره بعنوان: Muhammad Iqbal, Poet - Philospher of Pakistan (1971).

إن الاهتمام المتزايد بشخصية الحلاج في العالم الإسلامي في العصر الحاضر يبدو علامة واعدة على استمرار أفضل التعاليم الصوفية ـ مع البعد عن التصوف الفلسفي الماسخ وسلطة المشايخ الخطرة ووحدة الوجود الجامدة. ويرجع الفضل في إيقاظ هذا الاهتمام إلى عمل ماسنيون العظيم، بالرغم من أن تراث الحلاج كان موجودا على مر القرون في الشعر الصوفي؛ فقول غالب في بيت شعر مبينا أن المكان الذي يمكن كشف سر الحب فيه ليس المنبر بل المشنقة يمكن أن يعود إلى السنائي، كما أنه كان يتكرر كثيرا على لسان الشعراء الفارسيين والأرديين. كما كان وصفه للمحبين الذين يسعدون بعقوبتهم بالمشنقة والحبل (وتلك أيضاً صورة تقليدية) رمزا أثناء حركة التحرير الهندية وحتى بعد الحرب العالمية الثانية للذين كانوا على استعداد للتضحية من أجل مثلهم ـ دينية كانت تلك المثل أم إيديولوجية[١].

إن تصوف الحب والمعاناة الذي يعلم الناس أن يحيوا وأن يموتوا من أجل هدف ليس راجعا إلى خصاصة أنفسهم ربما يعتبر اليوم أهم رسالة في رسائل التصوف. ويبدو لبعض السالكين أنه من الأسهل ربط الموقف الصوفي الفلسفي بالرؤية الثقافية الحديثة للعالم، أما غيرهم فسوف يجدون العبودية في أبسط سماتها الظاهرية وكذلك الجانب العاطفي للتصوف أكثر جاذبية. ويقول فيزي، شاعر بلاط السلطان أكبر:

لا تدمر كعبة الحجاج؛

فالسالكون على الطريق سيستريحون هناك للحظة...

ويرى مفسر فرنسي حديث لظاهرة التصوف أنه من الظلم تدمير القبة التي التقت عندها كثير من الأرواح البسيطة بسندها الروحي[٢].

إن للمرء أن يوافق على هذه الأفكار، أو أن يرفضها من أجل تصوره عن العالم المتمدن ـ أي من أجل دين خال من كل هذا الكم الهائل من الأولياء الذي

(١) قارن الأمثلة في: A. Schimmel: Zeitgenossische arabische Lyrik (1975)، وكذلك الدراسات المتعددة لنفس المؤلفة عن حياة الحلاج.

(٢) E. Dermenghem: Le Culte des saints, S. 331

يختفي بمجرد ظهور شمس الحقيقة، كما تختفي النجوم عند مطلع الفجر ـ إلا أن هؤلاء الذين عايشوا «ليل الروح المظلم» يعلمون أن الشمس سوف تظهر في يوم ما في منتصف الليل، وسوف يكتسب العالم بهاءً جديدا.

وتلك الخبرات لا يمكن البوح بها على حقيقتها، كما يقول ابن عطاء.

إن سألَنَا الناس بلغة دارجة أجبنا بإشارات كلها أسرار وألفاظ مبهمة،

لأن لسان البشر لا يقدر على الإفصاح بمثل هذه الحقيقة السامية،

التي هي فوق طاقة البشر.

أما قلبي فقد عرفها وعرف الغيبة التي غمرت كل أعضاء جسدي.

ألا ترى أن هذا الإحساس يحبس الكلام كما يُسكت العالمُ الجاهلَ[1].

و«إذا رأيتم الصوفي يتكلم على الناس فاعلموا أنه فارغ»[2].

---

(١) بعد بحث مضن لم نستطع العثور على النص الأصلي لكلام ابن عطاء الله السكندري، ولم تذكر المؤلفة المرجع الذي اقتبست منه هذا الكلام، فقمنا بترجمته ترجمة معنوية نرجو أن لا تختلف في اللفظ كثيرا عن كلام ابن عطاء (المترجم).

(٢) (الكلاباذي ١٤٩)، وترجمة الاقتباس كما أوردته المؤلفة كما يلي: «إذا رأيت الصوفي يتحدث إلى الناس فاعلم أنه فارغ»

ملحق ـ ١ ـ
رمزية الحروف في المصادر الصوفية

إن من أهم ظواهر لغة الصور واللغة الرمزية في التصوف التي بدونها يستحيل فهم كثير من الكتابات لهي ظاهرة رمزية الحروف والأهمية التي يعلقها المرء على المعنى الصوفي لكل حرف، بل وعلى فن الكتابة بوجه عام[١].

وكل مسلم يقر بالأهمية القصوى للأبجدية العربية، فهي الأحرف التي أوحيت فيها كلمة الله الخالدة. والقرآن يبين أنه لو كان البحر مدادا، وكانت كل الشجار أقلاما لما كان ذلك يكفي لسطر كلمات المولى[٢]. وما أكثر ما كان الصوفية يرددون هذا التصريح القرآني كلما أرادوا أن يصفوا العظمة والجمال والكمال الإلهي. وواجب على كل من اعتنق الإسلام أن يتعلم الأحرف العربية، فإنها هي وعاء الوحي، ولا يمكن التعبير عن أسماء الله وصفاته إلا بواسطتها؛ ومع ذلك فإن تلك الحروف مختلفة عنه، فهي «حجاب المغايرة» الذي يجب على الصوفي تخطيه، لأنه ما دامت الحروف تقيده فهو لا يزال أسيرا لشيء من الأصنام، كما يقول النفري؛ إنه يعبد نفسه، بدلا من أن يكون حيث لا حروف ولا أشكال[٣].

ومن عهد مبكر جدا اكتشف الصوفية المعنى الخفي الكامن وراء كل حرف؛ ومجموعات الحروف المتفرقة الواردة في ٢٩ سورة من القرآن قد ألهمتهم بتفسيرات مجازية مدهشة. ومعظم رؤوس الصوفية قد أعاروا هذا الموضوع

---

(١) انظر : Ernst Kuhnel: Islamische Schriftkunst (1942 - (1972) وهناك عدد لا بأس به من الكتابات عن فن الخط الإسلامي ظهر في الخمس عشرة سنة الماضية، انظر : A. Schimmel: Calligraphy and Islamic Culture (1984)، والكتاب به قائمة بالمراجع.

(٢) (قارن: الكهف ١٠٩)

(٣) (هناك اختصار خاطئ لمرجع هذا الكلام)

اهتماما، وحتى في أقصى المناطق الحدودية من العالم الإسلامي ـ مثل إندونسيا ـ قد ظهرت مخصوطات بها تأملات حول رمزية الحروف. ومن تلك التفسيرات الصوفية لحروف الأبجدية العربية طور الصوفية لغة سرية، ليستروا بها عن العامة افكارهم. وخير مثال على ذلك هو ما يعرف بلغة «بلبيلان» التي شغلت المستشرقين منذ زمن طويل[١]. حتى إن مفكرا في قمة التحضر مثل السهروردي المقتول يحكي أنه تلقى تعليما في أبجدية سرية، كي يتمكن من فهم أعمق معاني القرآن[٢].

بل وفي عصر ما قبل الإسلام كان الشعراء يقومون بمقارنات بين مختلف أعضاء الجسد وبين الحروف ـ مقارنات أخذها فيما بعد شعراء الإسلام فأعادوا صياغتها. وشعر العالم الإسلامي يكاد يستحيل فهمه وتذوقه حق الفهم وحق التذوق دون معرفة دقيقة لتفسير الحروف.

والصوفية كانوا يشعرون بأنه «ليس من حرف إلا ويسبح الله في لغة ما»[٣] كما قال الشبلي. ولذلك فإنهم كانوا يحاولون أن يبلغوا من درجات الفهم أعمقها، كي يفسروا الكلمة الإلهية تفسيرا «صحيحا». و«لما خلق الله آدم أعلمه بهذا السر، ولم يعلمه أحدا من الملائكة»[٤]. غير أن الصوفية لم يقفوا عند حد التلاعب بصور الحروف وأشكالها، بل غلب عليهم الاسترسال في التأملات السرية. وتلك النزعات تظهر جلية منذ العصر المبكر واستوت على سوقها في باكورة القرن العاشر عند الحلاج.

ويقال إن «الجفر» أول من طوره جعفر الصادق الإمام السادس عند الشيعة والمفكر الذي ذكرنا دوره بالنسبة إلى الصوفية المبكرة آنفا[٥]. والجفر هو عبارة عن

---

(١) E. Blochet: Catalogue des manuscrits persans de la Bibliotheque Nationale (1905). Bd. 2, Nr. 1030 وانظر أيضا: Ignaz Goldzieher: Linguistisches aus der Literatur der islamischen Mysik (1872)، وكذلك A. Bausani: About a Curious Mystical Language (1958)

(٢) السهروردي المقتول: Œuvses Persans (1970), الجزء الأول، ص ١٩٢.

(٣) (Nwyia 165)

(٤) قارن: G. Flügel: Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k.u.k. Hofbibiothek zu Wien (67 - 1865), Bd. I, S. 192

(٥) L. Massignon: Essais ur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (1928), S. 27, 98

تأملات عن أحداث حاضرة ومستقبلة مستنتجة من توليفة حروف أو أرقام، قد تحول في كثير من الأحيان إلى التنبؤ وقراءة المستقبل. وإذا ما عد المرء كلمات صفحة من القرآن فأخذ بالقيمة العددية لها فقد يكشف عن أسماء معينة وأماكن، تماما كما كان في معتقد تفسيرات المسيحية للأحداث التاريخية من القيمة العددية لكلمات الإنجيل، وخاصة ما كان منها وحيا. ومن الطبيعي ألا تحسب تلك الحركات القصيرة التي هي غير محسوبة ضمن الأبجدية العربية. ومن هذا المنطلق تطور أيضاً فن «التأريخ»؛ فقد حاولوا التعبير عن تاريخ حادثة ما بكلمة لها معنى تام، فكلمة «هو» التي تساوي العدد ١١ هي تاريخ وفاة النبي. وقد استخدمت آيات قرآنية بكاملها في التاريخ، وقديما كان هناك كتاب يؤرخون لكتبهم بعناوين، مثل «باغ وبهار» (حديقة وربيع)، وهي تساوي ١٢١٧ هـ.

وتلك النزعة التي نجدها في الصوفية المبكرة قد طورتها فيما بعد فرقة تعرف باسم الحروفيين، أي المشتغلين بالحروف. ومؤسسها هو فضل الله الأسترآبادي الذي كان قد أعدم بسبب زندقة أفكاره. وكان له أتباع من شعراء وكتاب فرس وأتراك، كان من أبرزهم الشاعر نظامي. ذلك الشاعر التركي كان يعبر عن افكار الحروفيين في اشعاره بحماسة، مخلوطة بأفكار صوفية عميقة، مقلدا الحلاج تقليدا يجذب الانتباه، وقد أعدم مثل شيخه عام ١٤١٧ بطريقة بشعة. وإن الكلمة هي عند الحروفيين أعلى درجات التجلي الإلهي، وهي يكشف عنها الحجاب كذلك في وجه الإنسان فيصبح قرآنا جليا، أي يصير كتابة تتجلى من خلالها الأسرار الإلهية. وكان فضل الله يقول بأن آدم قد تلقى تسعة حروف، وإبراهيم أربعة عشر، ومحمد ثمانية وعشرين، أما هو فقد أعطي معرفة اثنين وثلاثين حرفا (وهي النسخة الفارسية للحروف العربية بزوائدها الأربعة). وأقواله تعم فيها الصعوبة لتفاوت تفسيراته. أما أعجب نظرياته فتقول بأن الحروف ممثلة في الوجه الإنساني، فإن الألف هي «خط الاستواء» الذي يقسم الوجه، وهي ـ على غير المعهود ـ لا تشير إلى الله، بل إلى علي. و«الباء» إشارة إلى شهداء الشيعة الأربعة عشر المظلومين، وهي تتجلى في الجانب الأيسر من الأنف، وهناك صور كالتي يعم استخدامها في الزوايا البكتاشية تدل على أسماء الأئمة، أو غير ذلك من توليفات كلمات مقدسة

على أشكال وجه الإنسان[1]. وحتى في الهند يشيع القول بأن «على مكتوب في الوجه مرتين »[2].

وتصور وجه الحبيب كمخطوطة قرآنية رائعة صورة يكثر وجودها كذلك خارج دوائر الحروفيين. الوجه يشبه قرآنا جميل الترصيع، والإنسان نسخة كاملة من اللوح المحفوظ الذي قدرت فيه الحكمة كلها والجمال. وتطور ذلك التصور الفني في الشعر اللاحق كما كان عند بديل (ت ١٧٢١) في الهند المعروف بعلاقاته بالدوائر الصوفية ـ لهو تطور يظهر ما كان قد طرأ آنذاك من تحول في الوعي؛ فبديل لم يعد يصف الإنسان بأنه نسخة من القرآن السماوي، بل بأنه «مخطوطة العدم».

وإلا لكان الشعراء متفقين على ما كان سائدا من معان عند الشعراء الهندوباكستانيين في الحقب المتأخرة، على غرار ما يأتي:

وجهك مثل نسخة قرآن بلا تصحيف وبلا خطأ،

خطها من مسك قلم القدر

عيناك وفمك آيات ونقطة وقف (في القراءة)،

وحواجبك المدة (لمد الألف)

والرموش علامات إعراب، والحسنة والشامة

نقاط وأحرف[3]

والتشبيهات المستخدمة هذه تشبيهات مشهورة. والحواجب المزججة غالبا ما تشبه بـ «طغرى»، وهي فاتحة الأعمال الكتابية المعتمدة. وكان الشاه إسماعيل ـ أول من اقترض الشعر التركي من الحكام الصفويين ـ يشبهها بـ «البسملة»، وهي قول «بسم الله». والفم الضيق كان يضرب له بالـ «م» مثلا؛ بما أنه أضيق الحروف العربية. والأعين «ص» (حيث تدل بشكلها الذي يشبه اللوز على ذلك)، أو «ع» (بما أن لفظها يشترك فيه كل من العين الباصرة والعين الأبجدية)، وخصلات الشعر المجعدة هي الحروف الطويلة المتهادية.

---

(١) قارن: Birge ملحق ٢.

(٢) محمد ناصر عندليب: نالاي عندليب، الجزء الثاني، ص ٣٤٤.

(٣) مير علي شير قانع: مقالات الشعرا (١٩٥٦)، ص ٤٤.

وهكذا كان بإمكان الشاعر أن يكتب أشعارا كاملة عن الحروف أو من الحروف على نحو ما تبدو له في وجه الحبيب، وبعض تلك الكلمات لا نتذوق نحن بلاغة التلاعب بلفظها، وذلك كما في التشبيه السائد للخط الذي فوق الشفة العليا بالخط الكتابي الأسود، حيث إن كلمة «خط» العربية تستخدم لكلا المعنيين. وحتى أكبر مشايخ الصوفية أنفسهم لم يترددوا في أن يروا في الخط الأسود في محبوبهم بأنه خُطّ من اليد الإلهية؛ نعم بل لقد استطاعوا أن يدعوا بأن جمال «الخط» الذي على خد من أحبوا من الغلمان أشبه بختم النبوة، الذي يمحو كل ما كتب سواه من قبل[1]. ومرة تحدث الرومي عن «قرآن القلب» (مصحف دل). إذا ما الحبيب ألقى على تلك المخطوطة مرة نظرة «بدأت علامات الإعراب ترقص، والأجزاء تدك راقصة بالأرجل»[2]. ومعين رمزية الحروف تلك يكاد لا ينفد.

ومن المواضيع الرئيسية في الأخبار القرآنية موضوع «اللوح المحفوظ»، الذي كتبت فيه منذ الأزل أقدار البشر، والقلم الذي كتب تلك الأقدار يذكر مرتبطا به. نعم، إن قلم الأزل أصبح هو المصطلح المتعارف عليه في الشعر الإسلامي، وخاصة في القاصائد الصوفية، حيث إن كل ما يحدث مكتوب بتلك الآلة ولا يمكن تغييره، فكما يقول الحديث «جفت الأقلام»، وبهذا كان باستطاعة الشاعر أن يتخيل بأن القلم قد خط قدر المحب بالخط الأسود «بخت سياه كربهت» (الخط الأسود، ويطلق في الفارسية أو التركية على سوء الحظ)؛ أو استطاع أن يقول بأن القلم لم يختر من أنطولوجية أصناف الجمال سوى هيئة الحبيب، فخط صورته في لحظة الخلق في قلب المحب. وكان بإمكان الشعراء أن يشتكوا بشتى أشكال الشكوى بأن خط القدر كان مائلا، لأن القلم كان سنه أعوجا.

ومن ذلك التصور بأن القدر مكتوب في اللوح المحفوظ كتابة باقية انبثقت تعبيرات إسلامية للقدر، مثل «المكتوب» باللغة العربية، و«سرنوشت» أو «alin yazasa» بمعنى «المكتوب على الجبين» بالفارسية والتركية. لأن القدر مكتوب على وجه الإنسان. والصوفية قد أثبت لهم في العديد من أبيات الشعر بأنهم قادرين على أن يقرأوا للإنسان كتاب قدره من عنوانه المكتوب على وجهه. والخطوط المنحوتة

---

(١) (ديوان العطار ٢٨٣)

(٢) (الديوان ٢٢٨٢)

في جبين الإنسان تقدم بالطبع لتلك الصورة رسما ممتازا. فتثنى للشعراء أن يمتدحوا من كان بإمكانه أن يفهم من الخطوط المعقدة على الجبين محتوى الرسالة التي لا تزال مغلقة.

وأولياء الله حقا هم من يقرأون في هذه الدنيا كتابة القلب من لوح الجبين

كما قال الشاعر الفارسي الباتاني خوشهال خان ختاك في رباعية له. وتلك الصورة واسعة الانتشار في شرق العالم الإسلامي.

أما القرآن فإنه لا يتحدث عن قلم القدر وعن اللوح وفقط، بل كذلك عن الذنوب التي تسود الصحائف التي تسلم في اليد يوم القيامة. وهناك طريق لتطهير كتاب الذنوب، ألا وهو البكاء، حيث إن الحبر في الشرق عموما يقبل المزج بالماء، ومن هنا يمكن للصفحة المكتوبة أن تمحى ـ إن تطلب الأمر ـ بالماء. وعلى هذا فإن ماء الدموع الذي كثر ثناء الصوفية عليه قد يمحو «حبر» الذنوب السوداء، فإن الله يحب دموع البشر[١]. والندم ينقي كتاب العمال؛ وتلك الفكرة كررها مئات الشعراء من أهل التقوى في صور عديدة.

والشعور بأنه ما من مخلوق يستحق النظر إليه قد يعبر عنه بصورة «محو الصفحات»، فقد قال الشاعر نظامي ـ والاقتباس من الجامي[٢]:

كل ما كان من لطائف النجوم

أو أصناف غيبيات العلوم

قرأته ودرست أوراقه

فلما وجدتك محوت الورق.

والانشغال بكتابة الكتب غير الدينية وقراءتها أو حتى التدقيق في صعاب المسائل الفقهية أو لطائف الخلافات النحوية هو عند الصوفية تسويد لصحائف الأعمال، أو بمعنى أبسط يعتبر من الآثام.

إلا أن المتصوفة قد خاضوا في جانب آخر من جوانب رمزية القلم، ألا وهو

(١) (نفحات الأنس ٢٩٩)

(٢) (نفحات الأنس ٨٠٨)

الحديث المشهور القائل بأن «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها كيف يشاء»[١].

وهذا الحديث يذكر بعمل الكاتب يمسك قلما يكتب خطوطا مفهومة أو مبهمة، فإن القلم لا إرادة له، بل يتوجه حيث يوجهه الكاتب:

نحن قلم في يد كاتب

لا نعلم أين نذهب

كما قال الرومي حيث أورد كذلك حكاية بأن جماعة من النمل مشت على مخطوطة ففقدت رسمها، فبدا لها وكأنه العيسلان والنرجس، إلى أن اكتشفت بأن ذلك الرسم ليس مصدره القلم، بل اليد، لا بل الروح التي حركت القلم[٢] ـ وتلك حجة جيدة للعمل الإلهي الذي يعرب عن نفسه في الأسباب الثانوية، ثم ينظر إليه على أنه عمل الإنسان نفسه. وقد احتج الغزالي بمثل ذلك. وحديث القلم قد كان مصدر إلهام لشعراء إيران وغيرها من البلدان؛ كانوا يرون الناس أقلاما يستخدمها الرسام البارع لإحداث صور وحروف على مثاله لا يدركها القلم. وشاعر الهند الإسلامية الكبير ميرزا غالب قد افتتح ديوانه الأردي بسطر يعبر عن شكوى الحروف من مبتدعها:

الرسم: أهو يشتكي فنانا جسور اليد؟

كل خط لابس وكل صورة لباسا من الورق

فكل حرف له «لباس من الورق»، وهذا يعني أن كل حرف في اللغة الشعرية التقليدية يرتدي قميص المدعي لدى المحكمة كما كان ذلك شائعا في العصور الوسطى. ولأن الحرف لن يبرز ظاهرا إلا إن كتب على رقائق راسخة، وخصوصا من الورق، فإنه يرتدي قميصا من الورق وسوف يصير بذلك حسب رأي الشاعر مدعيا يشتكي من أن الخالق خلقه في شكل قبيح، أو لكونه مكتوبا على ورق

---

(١) رواه مسلم، وقد ذكرت المؤلفة الحديث بلفظ مختلف: (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء)، وقد آثرنا استبداله باللفظ الصحيح.

(٢) (المثنوي ٤: ٣٧٢٢ ـ ٢٩)

سيء، أو لأنه وضع في صحبة حروف لا يحبها[1]. كما أن تشبيه الحروف بالناس ذوي الصفات المختلفة كان فكرة غير نادرة الوجود لدى أساتذة فن الخط.

والقلب الذي يشبه القلم قد أجبر على كتابة كل فنون الخط، وهو يسير يمينا ويسارا بلا مقاومة. ومن إحدى عجائب القلم أن لسانه وحتى رأسه لا بد أن يقطعا (لأن الخطاط لا بد وأن يحف القلم بقواعد محددة)، وهكذا أصبح القلم رمزا للصوفي الذي لا يجوز له أن يبوح بسره، والذي «يتحدث بلا لسان». وقد ركز العطار، مثله مثل كثير من الشعراء الصوفيين وغير الصوفيين، على موضوع القلم الذي «يتحرك على لوح العدم بلسان مقطوع»[2]:

إن قلت لي: «سأقطع رأسك»

فسوف أسير على رأسي سعيدا مثل القلم[3]

وهناك شعراء آخرون كانوا يحبون تشبيه أنفسهم بالقلم الذي يبكي طوال النهار بفضل «حظه الأسود»، أي لأنه يغوص في الحبر الأسود.

وفي إحدى غزليات العطار[4] يرتبط القلم بحرف النون حيث يشير الشاعر إلى أوائل سورة «ن» في الآية «نون والقلم»، والشاعر يريد أن يمشي برأس مقطوع وأيد وأرجل ممدودة مثل حرف النون المستدير. والنون هو أيضاً «الحوت»، وقد اهتم الشعراء والصوفية بالتفاسير المختلفة لبدايات تلك السورة. وتعود إلى الرومي إحدى أفكه تلك التفسيرات:

على شط بحر الحب رأيت يونس جالسا

فسألته «كيف حالك؟»

فأجاب على قدر حاله قائلا:

«في البحر كنت طعاما لحوت

---

(١) A. Schimmel: A Dance of Sparks (1978) انظر الفصل الثالث من الكتاب مترجما في: Ghalib: Woge der Rose, Woge des Weins (1971), S. 35

(٢) (ديوان العطار ٦٠٣)

(٣) (ديوان العطار ٣٠٨)

(٤) (ديوان العطار ٦٠١)

فانثنيت مثل حرف النون

حتى أصبحت ذا النون»[١]

وإن الصوفي الذي ابتلعه حوت «العدم» مثل النبي يونس، (كما ذكر الجامي) ثم قذفه على شط الانفصال يشعر بعد تجربته مع سمكة الـ «النون»، أنه مثل حرف النون بلا رأس ولا أعضاء، ثم يصبح مثل «ذي النون» شيخ الصوفية في العصور الوسطى.

والحروف الموجودة في أوائل تسع وعشرين سورة من سور القرآن قد ألهمت المتصوفة بعضا من الأفكار المسلية العجيبة. وقد أثارت حروف «الم» في بداية سورة البقرة اهتمام المفسرين بشكل خاص. فإذا قرأها المرء باعتبارها كلمة تكون «أَلَم»، كما قال بذلك بعض الشعراء المتأخرين، الذين هيجهم الألم لتذكر أَلِف قد المحبوب ولام خصلته وميم فمه. غير أن الحروف الثلاثة يمكن تفسيرها بالطبع تفسيرا صوفيا، فتشير الألف إلى الله، والميم إلى محمد، واللام إلى جبريل باعتباره رسولا نزل بالقرآن من السماء إلى الأرض. ويقول الرومي إن: «حروف (الم) و(حم) مثل عصا موسى»[٢]؛ إنها تمتلئ بالسمات العجيبة لمن يعرف أسرارها؛ ونفس الكلام يمكن قوله بالنسبة للطاء والهاء في أول سورة طه التي فسرهما السنائي كما يلي:

من حرف الطاء رأى كل طهارة

ومن التاء شيد كل بناء[٣]

ويدل حرفي «الطاء» و«السين» في بداية سورة النمل على الطهارة والقوة المتحكمة، كما يرى بعض الصوفية. والحرفان يشتمل عليهما عنوان أحد أهم الكتب التي تمخض عنها التصوف المبكر، وهو كتاب الطواسين للحلاج، وقد أقتبس عنوانه محمد إقبال، الذي أبدع في كتابه «جاويد نامه» (١٩٣٢) بابا بعنوان «طاسين النبي» عن رحلته الروحية في أفلاك السماء، وهو يتحدث عن منازل الجن في فلك القمر.

---

(١) (ديوان الرومي ١٢٤٧)

(٢) (المثنوي ٥: ١٣١٦ ـ ٣٠)

(٣) (حديقة الحقيقة ٢٣٥)

وبينما كان بعض الصوفية يشبه أعمال البشر بعمل القلم كان يرى المتأخرون من الصوفية الفارسيين سر التوحيد الشامل في العلاقة بين الحبر والحرف. وقد قال حيدر أمولي:

> إن الحروف التي تكتب بالحبر ليست لها وجود في شكل حروف، لأن الحروف مختلفة الأشكال تأخذ معان مختلفة طبقا لعادات استخدامها. إنما الموجود الحقيقي هو الحبر لا غيره. ووجود الحروف ليس في الحقيقة سوى دليل على وجود الحبر الذي يعتبر الحقيقة الوحيدة الشاملة التي تتجلى في أشكال كثيرة من خلال إعادة تشكيل نفسها. وعلى المرء أن يجد في نفسه العين التي تبصر حقيقة الحبر الواحدة، وليتعرف على الحروف باعتبارها إبداعات كثيرة مصدرها الحبر[١].

أما معظم تأملات الصوفية فقد كانت منصبة على حرف الألف، أول حروف الهجاء، وهو يكتب في شكل خط رفيع بشكل رأسي يشبهه الشعراء بالقد النحيل للحبيب، كما عبر حافظ عن تلك الفكرة قائلا:

على لوح القلب ليس سوى ألف قد حبيبي
ماذا أفعل، ومعلمي لم يعلمني حرفا سواه

وتلك فكرة يعبر عنها حافظ، وهي فكرة معروفة لدى كل الشعراء. وأبياته تلك يمكن تفسيرها تفسيرا صوفيا، فالألف بقيمته العددية التي تساوي واحد، وبانفصاله وكثرة وروده، قد أصبح هو الحرف الإلهي بلا منازع. ومعرفة الألف تعني بالنسبة للصوفي معرفة وحدة الله وواحديته، ومن يحفظ هذا الحرف في ذاكرته لا يحتاج إلى تذكر أي حرف آخر أو أي كلمة أخرى، فكل الخلق كامن في حرف الألف. إنه كما قال سهل التستري: «الألف أول الحروف وأعظم الحروف وهو الإشارة في الآلف، أي: الله الذي ألف بين الأشياء وانفرد عن الأشياء»[٢]. وقبله قال المحاسبي: «عندما خلق الله الحروف أمرها بالطاعة، وكانت كلها على صورة الألف، إلا الألف بقي على الهيئة والصورة التي خلق عليها»[٣]، وقد

---

(١) T. Isutzu: The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam, S. 66

(٢) (اللمع ٨٩)

(٣) (Nwiya 166)

استكمل النفري تلك الفكرة فكان يرى أن الحروف سوى الألف مريضة[١]. ويبدو أن المحاسبي يشير بقوله «على صورة كذا» إلى الحديث القائل إن الله خلق آدم «على صورته»[٢]. فالألف هو الحرف الإلهي، وكل الحروف التي تساوت معه في البداية فقدت شبهها به بسبب عصيانها مثل آدم، كان قد خلق على صورة الله، فلما عصى فقد طهارته الأولى.

وقد أخذ العطار تلك الفكرة وبين كيف نشأت الأعداد المختلفة من حرف الألف بقيمته العددية المتمثلة في رقم «واحد»، وكيف نشأت الحروف منه، فقال:

> عندما انحنى نشأت دال، ثم نشأت الراء بانحناءة أخرى، وعندما انثنى طرفاه نشأت باء وعندما أخذ طرفاه شكلا سنبكيا نشأت نون. وبنفس الطريقة نشأت كل الأشكال المخلوقة على اختلافها من الوحدة الإلهية[٣].

والألف هو حرف الأحدية، وهو في نفس الوقد حرف التعالي. ولذلك فإن:

مغزى الكتب الأربعة
تجدها في ألف واحد[٤]

ولا يكاد يوجد في العالم الإسلامي من تركيا إلى أندونسيا شاعر شعبي واحد لم يتناول هذا الموضوع، فيهاجم ضمنا علماء الكتب الذين ينسون المعنى الحقيقي لأهم الحروف، ويملؤون بدلا منه صفحات كتبهم التعليمية بمداد أسود. والألف عند روزبهان البقلي تعني التوحيد المطلق، وتدل الصوفي على «عين الجمع»[٥]، ولأن الألف طاهر وخالي من التعديلات[٦] يمكن اعتباره رمزا لأهل الروح الطليقة من المتصوفين حقا الذين وصلوا لحال الاتحاد مع الإله. كما أن الـ erenler، وهو الصوفي الكامل بالتركية، مثل حرف الألف الذي هو «علامة الشهادة»[٧].

---

(١) (Nwiya 166)
(٢) الحديث ضعيف (المترجم)
(٣) (أشترنامه ٩٥)
(٤) (ديوان يونس إمره)
(٥) (شرح شطحيات ٩٤)
(٦) (المثنوي ٥: ٣٦١٢)
(٧) (يونس إمره ٥٢٤)

وهناك تفسيرات أخرى لحرف الألف، فقد اعتبره البعض حرفا من حروف الشيطان لأنه رفض السجود لغير الله. وكما يقول الرومي:

لا تكن عنيدا كالألف

ولا تكن كالباء برأسين، وكن كالجيم[1]

وقد ربط النفري بين حرف الألف باعتباره حرف من حروف إبليس وبين النون التي تعني «النفس الأمارة بالسوء»، فارتباط كلاهما ينتج عنه كلمة «أنا»، والتي يشار بها إلى الشر الإنساني المتمثل في قول «أنا».

وهناك مقال عجيب لمعنى الألف الذي يتكون عند لفظه من ثلاثة أحرف هي الألف واللام والفاء، موجود في كتاب يتحدث عن الحب الصوفي كتب في منتصف القرن العاشر، ويشير بعنوانه إلى دور الحروف، وهو كتاب «عطف الألف المألوف إلى اللام المعطوف». ويشير مؤلفه في الفقرات من ٣٨ إلى ٤٠ إلى أن الألف واحد وثلاثة في نفس الوقت وبذلك تكون التعاليم المسيحية عن التثليث أقرب للتصوف من التثنية لدى الفرس ـ وذلك استنتاج غريب إلا أن مضمونه يمكن فهمه لأن الاصطلاح الصوفي يفضل تثليث مجموعات الأحوال وخصوصا تركيزه على الوحدة المتأصلة بين المحب والحبيب والحب، أو الذِكر والمذكور والذاكر.

وتلك التأملات لم يعدمها التصوف أبدا، وتكفي الإشارة إلى تفسير حرف الألف لدى أحد كتاب الهند الشيعة الذي حسب القيمة العددية للحروف الثلاثة المكونة لاسم حرف الألف كما يلي: ا=١، ل=٣٠، ب=٨٠=١١١، وتلك الأعداد الثلاثة تشير إلى تثليث التوحيد لدى الشيعة، والذي يعبر عنه بالحروف كما يلي: ا=١ «الله»، م=٤٠ «محمد»، ع=٧٠ «علي»، فتساوي قيماتها مجتمعة العدد ١١١.

وتلك التأويلات التي تبدو غريبة على القارئ في بلاد الغرب تشرح جانبا مهما من جوانب الشعر الصوفي الذي يمكن دراسته طبقا لبعض الأسس الحديثة ذات المضمون الصوفي. والشعر الكلاسيكي مليء بمثل تلك الصور. ويتميز بالأهمية في ذلك ارتباط اللام والألف، مكونين كلمة «لا» التي تعني بالألمانية

(١) (الديوان ١٧٤٤)

nicht, kein، فتكون أول كلمة في شهادة التوحيد «لا إله....». «وبالرغم من أن كلمة «لا» تتكون من حرفين إلا أنها تعتبر في كثير من الأحيان حرفا واحدا وتتميز باحتوائها على مضمون صوفي، فهي كثيرا ما تكون مجازا لتعانق المحبين اللذان هما في الأصل اثنان صارا واحدا. واللام والألف في شكل كلمة «لا» كثيرا ما تشبه بشكل السيف وخصوصا بسيف علي ذي النصلين المسمى بذي الفقار، أو كثيرا ما تشبه بمقص، فكما يقول البقلي: «لقد أسكتُّ لسان الكلام بمقص كلمة لا»[١]. فالمؤمن لا بد أن يقطع كل ما سوى الله بسيف كلمة «لا»، أي بأول كلمة من شهادة «لا إله إلا الله». وكل ما خلق محددا بزمان من المفروض أن يتحطم بسيف كلمة «لا» البتار. وليس ذلك سوى أول خطوة في طريق المتصوف الإسلامي - الذي لا بد أن يواصل بعد «لا»، ليصل إلى «إلا»، في «إلا الله» التي تنطق في العربية بوضع ألف قبل كلمة «لا». وغالب - الذي لم يكن بنفسه صوفيا، ولكنه كان متأثرا تأثرا عميقا بالتراث الصوفي - يتحدث عن «ألف صيقل» أي «ألف الصقل» (وهو طلي المعادن طلاء عالي الجودة)؛ فالمرء إذا ما صقل سيف «لا» صقلا جيدا، بحيث يجعله يبرق بـ «ألفِ صيقل»، فسوف يصل إلى النتيجة الإيجابية «إلا الله». ومثل ذلك التلاعب بالألفاظ يوجد بوفرة في الأدب الفارسي والتركي والأردي، وكذلك في اللغات الإقليمية، في الشعر الصوفي منها وغير الصوفي.

وهناك تركيب آخر أحبه الصوفية وذكرناه ذكرا عابرا في حديثنا عن النبوة، وهو تركيب حرفي الألف والميم، ويقول الشاه عبد اللطيف:

ضع في نفسك ميما

قبلها ألف[٢]

وتشير الميم إلى اسم محمد، والالف إلى الله. والميم بقيمتها العددية التي تساوي ٤٠ هي كما قال أحد صوفية البنجاب «شال المخلوقية»، الذي تجلى الله من خلاله في شخص نبيه - وفي نفس الوقت كان بالطبع منفصلا عنه. وهناك

---

(١) (شرح الشطحيات ١٩٦)

(٢) الشاه عبد اللطيف: رسالو: يمن كليان ٥؛ وانظر أيضاً A. Schimmel: Pain and Grace: S. 209

حديث قدسي يقول «أنا أحمد بلا ميم»[1] أي «أحد». وحرف الميم هو السر الفاصل بين الله الأحد وبين أحمد الذي هو محمد. وقد فهم على أنه تعبير عن الدرجات الأربعين للحلول الإلهي، من العقل الكلي نزولا إلى الإنسان، ثم صعودا بعد ذلك إلى العقل الكلي. أو أن تلك إشارة إلى الأربعين يوما التي على الصوفي أن يمضيها في الخلوة المتصلة بالدرجات الأربعين على الطريق الصوفي.

ومنذ زمن العطار يحب الصوفية موضوع «أحمد بلا ميم» الذي كثر وروده في الأدب الراقي، وكذلك في الشعر الصوفي الشعبي، سواء أكان ذلك لدى الأتراك البكتاشيين أو لدى المنشدين من صوفية السند والبنجاب. وعند البكتاشينن دعاء خاص بحرف الميم، يسمونه «ميم دوسي»، يشير إلى تجلي نور محمد[2]. ولنتذكر في هذا السياق تفسيرات أحمد السيرهندي الجريئة لحرفي الميم في اسم محمد (انظر ص ٥٢١).

وحرف الباء، وهو ثاني حرف في أحرف الهجاء العربية، مرتبط في الذهن بالعالم الحادث، وهو يرمز إلى أول عملية الخلق. والباء توجد في ابتداء البسملة التي يبدأ بها القرآن. وليس الباء وحدها هي نقطة الانطلاق، بل مع نقطتها التي تحتها، وهي القوة الفاصلة بعد وحدة الألف التامة، ولذلك فإنها استخدمت رمزا للنبي أو لعلي، الذي قال، كما يقول الشيعة: «أنا النقطة تحت الباء». كما أن شكل الباء (ب) يدل على أن «الله عندما خلق الحروف سجدت الباء»، كما يقول سري السقطي. والباء قد سجدت لأنها تشير إلى عملية الخلق على خلاف الوحدة الإلهية المتمثلة في حرف الألف والتي ليس من شأنها السجود.

وقد وجد السنائي تفسيرا طريفا لشمولية القرآن، فقال: إن القرآن يبدأ بحرف الباء وينتهي بالسين، وهذا يعني بالفارسية «بس» أي كفى، ويبين أن القرآن كاف جدا للإنسان[3].

ومن بين الحروف التي يجدر ذكرها حرف الواو، وهو يشير إلى العلاقة بين

---

(١) حديث لا أصل له من الصحة ولا يوجد في أي كتاب من كتب الحديث القدسي أو النبوي (المترجم).

(٢) (Birge 268)

(٣) (ديوان السنائي ٣٠٩)

الله وبين خلقه، إلى جانب أنه يدل على العطف. وقد كان هذا الحرف أحب الحروف إلى الخطاطين الأتراك.

ووالـلام في لفظ «الله» هي عند البقلي[١] المحبوب الذي يصبح بحبه في حبه محبا، وهنا تتضح رمزية لفظ الجلالة «الله» بلاميها في المنتصف. وقد يكون الرومي قد مال إلى تلك التأملات عندما قال في صورة شعرية بسيطة رائعة:

أفرغت جانبي من كلا العالمين

فجلست كالهاء جنب اللام في اسم الله[٢]

والهاء قد اختصت باهتمام كبير، وهي الحرف الأخير من لفظ الجلالة «الله»، وأول حرف في كلمة «هو». ومما يتفق مع فكر التصوف أن ابن عربي الذي يتحدث كتابه «كتاب المبادئ والغايات» عن أسرار الحروف، والذي خصص لذلك الموضوع بابا في كتابه «الفتوحات المكية (الجزء الأول ص ٥١ إلى ٨٣) رأى الهوية الإلهية في شكل حرف الهاء في نور وهاج على سجادة حمراء، وهي هاء تضيئ بين ذراعيها كلمة «هو» وتنشر النور في كل اتجاه[٣]. وتصور الله بهذا الشكل في صورة حرف يعتبر شيئا مقبولا في دين يحرم أي تصوير مجسم ـ وعلى الأخص إذا كان يجسم صورة الله. والحرف هو في الحقيقة أسمى تجل لله في نظام الفكر الإسلامي. وتقترب رؤية ابن عربي بشكل ما من وصف الدرجات التي كتبها الصوفي النقشبندي محمد ناصر عندليب في القرن الثامن عشر في دلهي:

إنه يرى الشكل المبارك للفظ الجلالة مكتوبا بلون النور على صفحة قلبه وفي مرآة قدرة تصوره... وسوف يفهم وجود نفسه أمام هذا الشكل أو تحته أو عن يمينه إو عن يساره وعليه أن يجتهد أن يقترب من هذا النور... وعندما يصل إلى منتصف الدرجة بين الألف واللام فلا بد أن يتقدم ويأخذ مكانه بين اللامين، ثم يترك ذلك المكان ويجلس بين اللام والهاء، ومع اجتهاد أكثر فسوف يغادر هذا المكان ويرى نفسه في منتصف دائرة الهاء. ثم يبدأ

---

(١) (شرح الشطحيات ٩٥)

(٢) (الديوان ١٧٢٨)

(٣) H. Corbin: Imagination vreatrice et priere creatice. S. 171

بإدخال رأسه في تلك الدائرة الصغيرة، غير أنه في النهاية سوف يجد أن نفسه كلها استراحت في هذا البيت وسوف يستريح أيضاً هناك من كل ابتلاء وحيرة[1].

وهذا يعني أن أسمى درجة يهفو الصوفي إلى إدراكها هي أن يحيطه نور حرف الهاء.

وللصوفية والشعراء أسلوب خاص للتعبير عن أفكارهم كانوا يتلاعبون فيه بالحروف في أوائل السور عندما كانوا يريدون أن يشرحوا للقارئ مصطلحات عميقة المعنى. وهم وإن كانوا قد تكلموا في وقت مبكر عن لام اللطف وقاف القهر، إلا أن كناياتهم في ذلك كانت سطحية جدا. غير أنهم مع مرور الوقت قد اكتشفوا تركيبات من الحروف ذات معان عديدة، مثل حرف القاف الذي يعني أيضاً «جبل قاف»، وهو الجبل الصوفي المحيط بالعالم الذي يسكن فوقه السيمورغ أو العنقاء. والقاف غالبا ما ترتبط بالقرب، و«قاف القرب» ـ أي الحرف الأول، أو جبل قاف القرب ـ أصبح تعبيرا شائع الاستخدام، خاصة وأن هذا الجبل يعتبر بمثابة نهاية العالم المخلوق، فهو بذلك مكان يمكن للمرء أن يجد فيه القرب الحقيقي في طريقه إلى الله (كما كان يرمز العطار بطائر السيمورغ الذي يعيش فوق هذا الجبل). وهناك ربط آخر للقاف يربطها بالقناعة، فالصوفي الكامل يعيش مثل الطائر الصوفي على جبل قاف القناعة. وقد استخدم حرف العين استخداما مشابها لأن معناه متعدد: فهو العين والنبع والجوهر، وهكذا فإن العين في تعبير «عين العفو» ليست فقط هي حرف العين الذي تبدأ به كلمة «عفو»، بل تعني «جوهر العفو» أيضاً.

وتلك التأملات وذلك التلاعب بالألفاظ خدما الصوفية في الدفاع عن التعريفات الصوفية المعقدة تعقيدا شديدا وعن المسائل الفلسفية. ويقال إن سعد الدين حمويا جعل الولاية أعلى مرتبة من النبوة بناء على الدرجات المختلفة بين حرفي الواو والنون اللذين تبدأ بها الكلمتان[2]. إلا أن السمناني قد عارض هذا الرأي الذي لم يتفق مع الموقف العام لدى الصوفية بناء على تأملٍ حرفيٍ كذلك، وقد أصبح من المعتاد البحث عن معنى كامن في كل حروف الكلام التي تعبر عن

(١) محمد ناصر عندليب: نالاي عندليب، الجزء الأول، ص ٢٧٠.

(٢) M. Mole: Les Kubrawiyya entre Sufisme et Shiisme (1961), S. 100

الأحوال والمقامات الصوفية. فإذا كان لنا أن نصدق المصادر فقد أحب عبد القاسم حكيم السمرقندي في القرن العاشر تلك التأويلات التي تدعى «اشتقاق كبير» (أي الاشتقاق الكبير). فقد فسر كلمة نماز أي الصلاة كما يلي:

النون «نصرة»

والميم «ملك»

والألف «ألفة»

والزاي «زيادة»[١]

وقد وجد البكتاشيون لاحقا في كلمة «طريقت» أي الطريق الصوفي الحكم التالية:

الطاء طلب الحق والحقيقة

والراء ريادة

والياء الإخلاص التام للإخوة

والقاف قناعة

والتاء التسليم التام[٢]

وفي كلمة الحقيقة يمكن تفسير القاف بأنها «قائم بالله»، والتاء تشير إلى التربية. ولم يكن الدراويش الصوفية البسطاء يكترسون إذا ما خلطوا الكلمات العربية بالفارسية أو بدلوها.

وليس من المدهش أن الصوفية وعلى الأخص الفلاسفة منهم قد وجدوا أسرارا مشابهة في أسماء الله. فاسم الرحمن يدل على أن الله حي عليم قوي مريد سميع مجيب، أي الصفات السبع الأساسية لله كما كان يراها الجيلي وكما وردت في التصوف المتأخر. ولفظ الجلالة «الله» قد فسر تفسيرا مشابها كما يلي:

ألف «الحق الأوحد»

---

(١) ا. طاهر الختقاني: كوزيدا (١٩٦٨)، ص ٤٧، وانظر أيضاً ص ٦٩ للاطلاع على تأويل مشابه لكلمة «حكمة».

(٢) (Birge 100)

لام «علمه المطلق بذاته»

لام «علمه المطلق بذاته من خلال إحاطته لكل الظواهر التي تبدو أنها شيئا سواه»

واللام المشددة مع «ال» هي نفي كل نفي

هاء «هو» «الذات التي يستحيل إدراكها في هويتها»، كما أن الضمة على الهاء هي «العالم غير الظاهر في عالم الغيب الذي فيه الحق الأوحد»(١)

وتلك أفكار تناولتها مدرسة ابن عربي. وأكثر من ذلك حلاوة هو ما سمعته من أصدقائي في تفسير تركي بسيط يشرح أهمية السوسن والهلال المشهورين في الحضارة التركية: إن كلمة سوسن، هي بالتركية (لاله)، وكلمة «هلال»، تتكونان من نفس حروف لفظ الجلالة «الله» (ألف ولامين وهاء) ولهما نفس القيمة العددية أي ٦٦.

وأحيانا يمزح الصوفية على محاولة أخذ المعنى الحقيقي من الحروف فيقولون إن حرفي الجيم واللام ليس هما من يصنع الـ «جل» (بمعنى وردة)، كما أن الـ «درد» (الذي يعبر به عن ألم المحب) لا يمكن التعبير عنه بالدال والراء والدال. والعشق ليس عشقا لمجرد أنه «ع ش ق». وما تلك الحروف إلا قشرة وغطاء لحجب المعنى المكنون في عين البشر.

ونفس العناية بالمعنى الصوفي للحروف الذي يتمخض عن شروح نادرة للكلمات الصوفية والأسماء الإلهية، نجدها كذلك في نمط شعري كان معروفا بالفعل في الشرق القديم، ثم عم استخدامه في الشرق الإسلامي أجمع. إنها سلسلة أحرف الهجاء الذهبية التي يبدأ فيها كل بيت بحرف من حروف الهجاء؛ وهي ليس فيها قواعد عروضية، فالأشعار قد تأتي على الأبحر الطويلة أو القصيرة، وتحتوي على بيتين أو خمسة أو أي عدد آخر. وأحيانا تبدأ كل سطور القصيدة بنفس الحرف إذا قرض الشاعر أبياتا قصيرة(٢). وقد كان ذلك شكلا حفظه بسهولة كثير ممن

---

(١) L. Schaya: La doctrine soufique de l'Unite, S. 47, 83

(٢) هناك مثال تركي جيد وهو كتاب: A. Golpanarla: Melâmilik ve Melâmiler (1931), S. 200، وهناك مثال آخر للبشتية: Raverty: Selections from the poetry of the Afghans, S. 61، وانظر أيضاً إلي سلسلة أحرف الهجاء الذهبية السندية في: N. A. Baloch: Tih ak-hariyun (1964)

حاولوا تعلم أحرف الهجاء بأنفسهم. ولهذا السبب فقد كان الشعراء الأتراك والسنديون والبنجابيون والبشتيون يفضلون التعبير عن تعاليمهم الصوفية وأسرار الإيمان في شكل تلك السلاسل الذهبية، وبهذا فسوف يتعلم التلاميذ أن الخاء رمز لكلمة «خودي» أي «إرادة ذاتية»، والسين رمز لكلمة «سالك»، والصاد رمز لكلمة «الصراط المستقيم»، أو لكلمة «صوفي» أو «صافي». وأحيانا كان يؤلف بيت شعر من كلمات تبدأ كلها بنفس الحرف، فالتطابق في بداية الكلمات كان شكلا شائع الاستخدام في الشعر الشعبي، وخصوصا المكتوب منه باللغة السندية. وحتى في الجزء الإسلامي من الهند نجد قصائد الأبجدية الذهبية كتبت لمدح أحد الرموز الدينية، ومن الأمثلة الجميلة على ذلك قصيدة «ألف نامه» لمولانا قاسم كاهي (ت ١٥٨٢)، الشاعر الفارسي الموهوب في البلاط المغولي في القرن السادس عشر، وقصيدته المذكورة آنفا مليئة بالكنايات عن علي بن أبي طالب وبألوان اللطائف في توليفات الحروف[١]. في هذا اللون من الشعر وجدت لها مخيلة الصالحين وأرباب العقول مكانة للانطلاق، ومهما بدا لنا في مثل تلك الأبيات من كثرة التلاعب بالألفاظ في بعضها، إلا أنها تبين الجدية القوية في اتجاه المثقفين نحو الظواهر الصوفية في الحروف العربية وسحرها.

والصوفية أنفسهم كانوا يحبون الفخر بزهدهم في الأمور الدنيوية، فأحبوا كتابة الرسائل. ورسائل مشايخ الصوفية الأول التي جمعها مريدوهم تشكل مصدرا هاما لمعرفتنا بالتعاليم والممارسات الصوفية. وما يزال بعض مشايخ التصوف يمارسون التربية الصوفية عن طريق كتابة الرسائل. وتعتبر رسائل الجنيد في عصر التصوف المبكر نموذجا للأسلوب الغامض المليئ بالإشارات والإرشادات الخفية. كما أن رسائل الحلاج التي كتبها بنفسه أو التي تلقاها من مريديه لها مذاقها الخاص؛ إنها كانت كما تقول الرواية مكتوبة بخط جميل على ألواح قيمة، تشبه في ألوانها وزخارفها كتب المانيين في وسط آسيا. غير أن الحلاج كان يدرك أن الرسالة الحقيقية هي رسالة روحية، وليست في تبادل الرسائل، وقد عبر عن ذلك في قصيدته المشهورة لصديقه المخلص ابن عطاء قائلا:

---

(١) حمدي حسن: Qasimi Kahi, His Life, Times and workš (1953) S. 186 - 189.

كـتـبـت ولـم أكـتـب إلـيـك وإنـمـا   كـتـبـت إلـى روحـي بـغـيـر كـتـاب[١]

وقد استخدم الصوفية الصور اللغوية في كتابة الرسائل استخداما كبيرا ـ فقد كانوا يكتبون بمداد من الدموع وبنار القلب، وقد محت الدموع ما كتبوه باليد[٢]. وتلك هي الرسائل الصادقة التي يفهمها العارفون، كما يقول الشبلي:

عـبـرات خـطـطـن فـي الـخـد سـطـرا   قـد قـراهـا مـن لـيـس يـحـسـن يـقـرا[٣]

فلغة الدموع أوضح من الكلمة المكتوبة، والدموع الحمراء ـ المخلوطة بالدم الناتج عن كثرة البكاء ـ تشرح موضوع «الشوق» على خد الصوفي الذي هو أشبه بالرقاع الصفراء.

والشكوى من الأصدقاء الذين لا يكتبون كان ورودها معهودا في الشعر الفارسي والتركي. وحتى في بيئة معظم من فيها ممن لا يعرفون القراءة ولا الكتابة ـ وعلى الأخص النساء ـ كثر استخدام موضوع الرسائل بشكل يدعو للدهشة. ففي الشعر الشعبي في السند تشكو البطلات دائما من عدم وصول أي رسالة لهن من الحبيب، لأن تلك الرسائل تعتبر علامة على نعمة الله التي تأملها منه الروح المشتاقة في الصوفي الوحيد، لتملأ جوانبه بأمل جديد في التوحد. ومن الطبيعي في حضارة ساد فيها استخدام الحمام بريدا أن تكثر فيها الكنايات عن الطيور. فالتي تأتي من الحمام برسالة من الحبيب كثيرا ما كانت تشبه بحمام الحرم المكي. وربط الرسالة بالصلاة التي يرسلها المؤمن في اتجاه الكعبة مفهومة بطبيعة الحال من هذا التشبيه. فحمامة الحرم سوف تحضر للروح التي طال صبرها في انتظار رسالة الرحمة الإلهية. وتسمية لغة التصوف بأنها «منطق الطير» تعطي تلك الصور تأكيدا يزداد قوة.

وتأثير الصوفية يوجد بوضوح في فن الخط. فالصوفية الذين كانوا يحبون

---

(١) انظر مقطع رقم ٦ في: L. Massignon: Le diwan d'al - Hallaj (1931). وللاطلاع على موضوع كتابة الرسائل انظر أيضا:

Fritz Meier: Ein Briefwechsel zwischen šaraf ud-Din-i Balhi und Magd ud-Din Bagdadi, in Melanges Henry Corbin, ed, S. H. Nasr, Teheran 1977

(٢) (اللمع ٢٤٩)

(٣) (اللمع ٥٠)

الغوص في عمق المعاني عندما كانوا يتأملون حروف الهجاء قد ابتكروا أيضاً أشكالا للحروف بدت لهم غنية بالروحانية. وفن الخط العربي تعبير نموذجي في حضارة تحرم التصوير المجسم للكائنات الحية، فابتدع الفنانون رسومات شديدة التعقيد من الخط الكوفي المفصل أو المتشابك ـ تطور عنه فيما بعد خط الثلث الرائع ـ مرسوما في القباب والمآذن ومواطن الفن الرفيع. وفي أواخر العصور الوسطى رسم الخطاطون بأعمالهم الخطية صورا عرضت فيها آيات قرآنية أو كلمات ذات معان صوفية في شكل بديع غني بالروحانية. وقد كتبت تلك اللوحات بطريقة تقرأ من اليمين واليسار، فكانت تعكس الحقيقة الأساسية للقرآن مرتين أو أربعا. وأحيانا كان الفنان يبدع أشكال خيول أو طيور صغيرة من كلمات البسملة أو من آية الكرسي[١]. وفي تركيا كان الخطاطون (الذين كان أغلبهم ينتمون إلى الطريقة المولوية) يحبون رسم البسملة في شكل طائر اللقلق، وهو طائر يمدحه الفكر الشعبي في البلاد الإسلامية لإيمانه حيث يحج إلى مكة، ويفضل إقامة أعشاشه فوق المساجد. وهناك جمل تتعلق بعلي «أسد الله» (مثل دعاء «نادي عليا...»، موطن تأمل الأمور العجيبة) استطاع الخطاطون أن يكتبوها على هيئة أسد، وتلك الأشكال يراها المرء في مقار الطرق البكتاشية التركية وفي كل أنحاء المناطق الشيعية، حيث توجد صورا لبغلة علي «دلدل» في شكل كتابي أحيانا. ويمكن مشاهدة نموذج جميل للقوة الحية لفن الخط الصوفي في صورة معاصرة للفنان الباكستاني صديقين الذي عرض من بين مخطوطاته الجديدة لآيات قرآنية منفردة للكلمات «كن فيكون»، أي الكلمات التي بها خلق العالم، في شكل ضباب ذو شكل لولبي.

---

(١) (البقرة ٢٥٥)

ملحق ـ ٢ ـ
العنصر النسائي في التصوف

«امرأة صالحة خير من ألف رجل سوء»[١]، قول للسنائي، الشاعر الصوفي الفارسي الذي لم يكن يجد في نفسه ميلا بوجه عام إلى جنس النساء، فقد كان هو من كتب أن مجموعة نجوم الدب الأكبر الذي يسمى بالعربية «بنات النعش» يدل من خلال اسمه على أن البنات من الأنسب أن يكونوا على النعش بدلا من أن يتمتعوا بالحياة...[٢]

ولم يكن السنائي هو الشاعر الصوفي الوحيد الذي عبر عن إعراضه عن النساء. فقد كان الرجل هو نموذج الصوفي دائما («مرد» بالفارسية و«إر» بالتركية)، أو كان النموذج هو الشاب الفاضل (فتى، جوانِ مَرْد). فقد كانت تلك الصور خير تعبير عن «غاية المراد».

غير أن موقف التصوف من الجنس الضعيف لم يكن موحدا، حتى إنه يمكن القول بأن التصوف كان أنسب فروع الإسلام لتطور أنشطة النساء؛ فقد كان حب النبي للنساء وزيجاته المتعددة وبناته الأربعة تستبعد ذلك الشعور باحتقار النساء، الذي نجده غالبا في الرهبانية المسيحية في العصور الوسطى. ويبين تعظيم فاطمة في الدوائر الشيعية الدور المهم الذي تمكن العنصر النسائي من اكتسابه في الحياة الدينية في الإسلام.

وإن أول من طبق النسك حق التطبيق كان امرأة ـ وهي الناسكة العظيمة رابعة العدوية ـ حقيقة قد ساهمت بالتأكيد في تشكيل الصورة المثالية للمرأة الصالحة التي حازت فيما بعد أعلى درجات الوصف المشتعل ثناء (وذلك لأنها تختلف عن

---

(١) (حديقة الحقيقة ٢٧١)

(٢) (حديقة الحقيقة ٦٥٨)

بنات جنسها العاديات). وإنه «إذا سلكت امرأة الطريق إلى الله كالرجال فلا يمكن أن نسميها امرأة»[١]، وقد كانت ولا تزال تسمية أي امرأة صالحة بلقب «رابعة الثانية» من المتعارف عليه بين المسلمين.

إن التاريخ يبين أن رابعة لم تكن استثناءً رغم أن الفضل يعود إليها في أنها أدخلت الحب الخالص لله إلى الرؤية النسكية المظلمة في التصوف المبكر. وقد جمعت مارغريت سميث مادة علمية عن حياة بعض معاصرات رابعة من النساء الزاهدات اللاتي عشن في البصرة وفي الشام في أواخر القرن الثامن. ومن بين هؤلاء مريم البصرية، وريحانة الوالهة، وكثيرات غيرهن كن معروفات بأنهن «الباكيات الخاشيات المبكيات»[٢]. بل إن بعضهن قد فقدن بصرهن من البكاء، حتى تتمكن عيون قلوبهن من بصيرة أفضل رؤية.

وقد تميزت بعض النساء من ذرية النبي، مثل السيدة نفيسة (ت ٨٢٤)، بالاستقامة والصلاح؛ فقبرها الموجود بالقاهرة لا يزال كعبة الزائرين من المؤمنين. وينطبق نفس الشيء على السيدة زينب التي برز مقامها في القاهرة لشهرته في خلفية روايتين من الأدب الحديث في مصر[٣].

ويبدو أن النساء كان يسمح لهن حضور جلسات المواعظ الصوفية في العصر المبكر، وقد ماتت ابنة المتصوف أبي بكر الكتاني في إحدى الجلسات، التي كان يتحدث فيها النوري ـ المتصوف الواله ـ عن الحب، كما مات معها ثلاثة رجال[٤]. وقد ذكر عدد لا بأس به من نساء القرن التاسع والعاشر في المصادر العربية والفارسية لأعمالهم الفائقة في الصلاح والزهد، كما أن هناك منهن من كانت هدايتهن على يد الخضر وتلقين منه إرشادا روحيا[٥].

ويجب على المرء بالإضافة إلى هؤلاء الزاهدات والمتصوفات وبالإضافة إلى النساء اللاتي تميزن بكونهن محدثات أو مبدعات في الخط أو شاعرات أن يذكر

---

(١) (تذكرة الأولياء ١: ٥٩)

(٢) (نفحات الأنس ٦)

(٣) M. M. Badawi: Islam in Modern Egyptian Literature (1971) S.154 وما بعدها.

(٤) (نفحات الأنس ٦٢٣)

(٥) (نفحات الأنس ٣٣٢)

أولئك اللاتي كن متزوجات بأئمة الصوفية في عصرهم. فقد كانت رايعة[١] الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري[٢] معروفة بدوام اختلاف أحوالها التي عبرت عنها في أبيات شعرية جميلة. كما اشتهرت بعد ذلك زوجة القشيري ابنة أبي على الدقاق لتقواها وعلمها، كما كانت راوية ثقة للحديث النبوي.

وكانت فاطمة النيسابورية بكل تأكيد أكثر الصوفيات المتزوجات استحقاقا بالإعجاب في الحقبة المؤثرة في بناء الإسلام (ت ٨٤٩)، وكانت تتحاور مع ذي النون وأبي يزيد، ويبدو أنها هي التي كان يهتدي بها زوجها في الشؤون العملية والدينية[٣]. يقال إن ذا النون رد عطية أرسلتها له ذات مرة، لأنها من امرأة، فقالت إن الصوفي الصادق هو من لا يرى السبب (الذي هو في هذه الحالة بالصدفة سبب نسائي)، بل هو من يرى الواهب الأزلي[٤]. وأشهر قصة عنها هي أنها كانت تتحدث إلى أبي يزيد عن مسائل في التصوف ورفعت حجابها دون رهبة إلى أن أتى اليوم الذي لاحظ فيه المتصوف الكبير أن يديها مزينتين بالحنة، ومنذ ذلك اليوم لم يحدث أي حوار صوفي بين الاثنين لأن «الدنيا» دخلت بينهما. وهذه القصة كثيرا ما تحكى في سياق آخر، ومن الممكن أن يكون قد استخدم في ذلك أصل قصصي يعود إلى فاطمة تلك بهيئتها البراقة في كل حدث. ويحكي السنائي شيئا مشابها أن رجلا كان يعبر نهر دجلة سباحة كل ليلة ليرى محبوبته، وفي إحدى الليالي رأى شامة على وجنتها، فحذرته من أن يرجع سابحا، حتى لا يغرق، لأنه خرج عن مجال الحب الروحي الصادق[٥].

ولم يكن الصوفية الآخرون موفوري الحظ مع زوجاتهم مثلما كان أحمد خضرويه. بل العكس، ف، هناك حكايات يحلو للمؤرخين ذكرها عن صوفية كانوا متزوجين من نساء بغيضات جدا، ويعتبر النبي يونس أول نموذج لهذه المجموعة،

---

(١) ورد اسمها «رابعة» في النص الألماني والأصح «رايعة» (المترجم)

(٢) (نفحات الأنس ٦١٧)

(٣) (قارن: تذكرة الأولياء ١: ٢٨٥، وكشف المحجوب ١٢٠)

(٤) (نفحات الأنس ٦٢٠)

(٥) (حديقة الحقيقة ٣٣١)

(وأحيانا يستشهد بالنبي أيوب)[١]. وتعتبر تلك الحكايات بقليلها وكثيرها تعبيرا واضحا عن مسألة إذا ما كان على الصوفي أن يتزوج أو أن يحيى حياة عزوبية؛ وإن من الصوفية من بلغ به عداؤه للنساء أو زهده فيهن مبلغا جعله لا يمس طعاما صنعته امرأة[٢]. فبعضهم كان يرى في حياة الزوجية نار جهنم التي قد يفلت منها الولي إذا هو صبر على الابتلاءات التي تجلبها عليه زوجة وقحة غير مهذبة أو ثرثارة (وحتى اليوم ينصح مشايخ الصوفية مريديهم بالزواج؛ لأن «الابتلاءات التي تنتظرهم سوف تأخذ بيدهم على الطريق إلى الله»). ويحكي الرومي بسرور خفي حكاية الخرقاني مع زوجته[٣]:

> أراد أحد المريدين أن ينضم إلى دائرة الولي الصوفي الكبير، غير أنه عندما بلغ البيت عاملته زوجة الخرقاني بطريقة سيئة جدا وقصت عليه بعض الحكايات القبيحة عن زوجها الذي لا ترجى منه فائدة. فتوجه المريد خائبا إلى الغابة، فوجد الشيخ هناك يحمل الخشب إلى المنزل، راكبا أسدا، وماسكا في يده حية يستخدمها سوطا، حيث جوزي بتلك القوة المعجزة على صبره الذي برهن عليه تحت الضغط المستمر من زوجته اللعانة.

والنساء في تلك القصص تذكر القارئ بالتوجه الموجود في الصوفية الكلاسيكية وفي مسيحية العصور الوسطى، وهو مقارنة المرأة بالدنيا. فالدنيا مثل عجوز قبيحة تزين وجهها الدميم الذي لا أسنان فيه، وتضع على تجاعيده قصاصات مزخرفة بكلمات من القرآن، لتبدو جميلة فتفتن الرجال[٤]، وهي «مثل عجوز شمطاء شنيعة ومنتنة تقتل كل يوم آلاف الأزواج»[٥]، وهي عاهرة شبوق خائنة ودنيئة، وهي أم تلتهم أطفالها... إن تلك الأفكار صدرت أول ما صدرت عن الحسن البصري، كما كان مؤلفوا الكتب المتأخرون مثل الغزالي والعطار[٦] وحتى

---

(١) قارن: Tor Andrae: Islamische Mystiker (1960)، ص ٥٥ وما بعدها؛ وللاطلاع على صورة النساء اللاتي كن من أهل الخير ومن المريدات عند بعض المشايخ انظر: Fritz Meier: Abu Said - i Abul - Hair (1976)، الباب رقم ١٦.

(٢) (نفحات الأنس ٥٧٦)

(٣) (المثنوي ٦: ٢٠٤٤ ـ ٢١٢٩)

(٤) (المثنوي ٦ ١٢٢٢ ـ ٣٦، ١٢٦٨ ـ ٩٢)

(٥) (مصيبت نامه ٣٩)

(٦) (Ritter 46)

الرومي أيضاً يستحسنون استخدامها. ومن ناحية أخرى يبين أحد الأمثال ذلك: «طالب الدنيا امرأة» بمعنى أنه تحل به جميع النجاسات التي تلحق المرأة من حين إلى حين فتعطل الزوج من الاتصال بها.

والزاهد ليس عليه أن يعتني بهذه المرأة «أي الدنيا»، بل يلقمها حجر «فقري فخري» ويطلقها بالثلاثة[١]. وإن الدنيا في الحقيقة لا تستحق أن ينظر إليها، فـ «الدنيا عروس، ومن يطلبها ماشطتها، والزاهد فيها يسخم وجهها والعارف بالله مشتغل بسيده لا يلتفت إليها»[٢]، كما قال يحى بن معاذ[٣] الذي يعتبر مفسرا جيدا للموقف الصوفي من كل ما سوى الله.

والنفس ـ أي النفس الدنيئة التي تعتبر تجسيدا خاصا للدنيا ومفاتنها ـ يمكن تشبيهها أحيانا بامرأة تحاول بحيلها ومكائدها أن تكبل الروح الصادقة وتجرها إلى فخ الحياة الدنيوية. ويعرض الرومي تلك الفكرة بطريقة فكهة في قصة الفأرة المحبوبة المعشوقة التي حاولت أن تفتن ضفدعا[٤]. ولأن كلمة النفس في العربية مؤنثة، كان من السهل عمل تلك المقارنة. والمرأة تسيطر عليها «الصفات الحيوانية»[٥]: فالنفس يمكن أن تعتبر أم الإنسان، والعقل يمكن أن يعتبر أباه، كما قال السنائي. وهناك كثير من الصوفية قد يتفقون مع نداء شخصيات أعمال الرومي القائل: «سقوطي أوله امرأة وآخره امرأة»[٦]، وهو ما يشبه تقريبا زفرة أحد رهبان العصور الوسطى. وبالرغم من أن بعض الأقوال عن النساء التي نجدها في التراث الإسلامي يمكن أن تكون أي شيء إلا أن تكون رفيقة (لأنه حتى الرؤية المنامية للمرأة أقل صدقا من رؤية الرجل لأن لها قدرات عقلية أقل)[٧] إلا أن المسلمين لم يصلوا إلا في حالات نادرة إلى تلك المستويات من الكراهية للمرأة التي بلغها

---

(١) (شرح شطحيات ٤٧٢)

(٢) ورد في النسخة العربية من كتاب اللمع بعد «يسخم وجهها» قوله «وينتف شعرها ويخرق ثوبها» (المترجم).

(٣) (اللمع ٣٩)

(٤) (المثنوي ٦: ٢٢٢٥ وما بعدها)

(٥) (المثنوي ٥: ٢٤٦٥)

(٦) (المثنوي ٦: ٢٧٩٩)

(٧) (المثنوي ٦: ٤٣٢٠)

الكتاب المسيحيون في العصور الوسطى في كتاباتهم المستفيضة عن النساء ولعنهم إياهن. ولم تحمل حواء في الإسلام مسئولية غواية آدم، كما أنه لا أصل على الإطلاق للزعم المتكرر كثيرا بأن المرأة طبقا للقرآن أو في الإسلام لا روح لها.

وكان الصوفية على دراية جيدة بالجوانب الإيجابية في المرأة. فهناك بعض القصص القرآنية يمكن أن تعتبر حججا جيدة لدور المرأة في الحياة الدينية. وأشهر مثال على ذلك امرأة العزيز في سورة يوسف، وهي المرأة التي نسيت نفسها تماما في حب يوسف، وذلك رمز للقوة الهائلة لذلك الحب الذي ينشأ عند مشاهدة الجمال الرباني المتمثل في شكل بشري. ووجد الحب يؤدي بكل من يعيشه إلى تلك الحال التي عاشتها النساء على مائدة زليخا فقطعن أيديهن دون أن يشعرن - لأنهن غرقن في رؤية جمال يوسف؛ وقد أصبحت زليخا في الشعر الصوفي بعد ذلك رمزا للروح التي تُصَفّى من خلال الشوق المتواصل على طريق الحب والفقر. وقد أخذت هذه القصة شكلها الكلاسيكي على يد الجامي، وفي العالم المتحدث بالتركية تعتبر الملحمة التي كتبها حمدي (ت ١٥٠٣) مثالا رائعا للتناول الصوفي للموضوع: وهنا تتغنى زليخا بشوقها في أبيات مؤثرة لأنها فقدت كل أثر للإرادة بين يدي ذلك الحب الأزلي الأبدي.

منذ أن غرس الحب في يوم «بلا» بذرة الألم

رباني الحب فسقاني مع الماء الألم

وسرعان ما أهدى الحب للريح الحصاد

فور أن درس سنابلي الألم

إن الصوفية يحبون مريم بصفة خاصة لكونها الأم الطاهرة التي ولدت الابن الروحي عيسى. وغالبا ما ينظر إليها على أنها رمزا للروح التي تلقت الإلهام الإلهي وحملت بالنور الرباني. وهنا يتم قبول الدور الروحي الخالص لوعاء الوحي أو النور الأنثوي، وهناك قصص قليلة يمكن أن تشترك في رقتها مع وصف الرومي للاحتفاء بمريم، كما جاء في المثنوي[1]. ويدلل التعظيم الذي يحظى به قبر مريم المحتمل بالقرب من إفيسوس Ephesus على أن حب

---

(١) (المثنوي ٣: ٣٧٠٠ وما بعدها)

العذراء، نموذج الطهر الذي غالبا ما يذكر في الشعر الصوفي، ما زال له قوته الحيوية في العالم الإسلامي.

إن الإيمان القوي الراسخ لدى النساء المسلمات قد لعب دورا مهما في تشكيل المجتمع المسلم، وسوف يستمر في لعب هذا الدور؛ فالقرآن يتحدث مرارا عن «المسلمين والمسلمات»، و«المؤمنين والمؤمنات». كما أن التعاليم الدينية متساوية في وجوبها على كلا الجنسين، ويمكن للمرء أن يلاحظ أن المرأة في يومنا هذا تحافظ على الصلاة والصيام أكثر من الرجل العادي.

وهناك كثير من القصص عن صوفية أتقياء حملوا أمهاتهم العجائز على أكتافهم إلى مكة ليمكنوهن بذلك من المشاركة في الحج، ونرى أن دور الأمهات في سير الصوفية جدير بالدراسة. وكانت زوجة مجد الدين البغدادي شعلة من النشاط وطبيبة مشهورة[١]، ورغم أنها كانت آنذاك إلى حد ما استثناء إلا أن كثيرا من المشايخ قالوا بأنهم لم يتلقوا من أمهاتهم التربية الدينية الأولى وفقط، بل تلقوا كذلك على أيديهن أول تدريب لهم على الطريق الصوفي. ألم يقل النبي: «الجنة تحت أقدام الأمهات»؟ وهناك قصة جميلة تعرض تلك المكانة العالية تعود إلى ابن الخفيف الذي أُنعم على أمه الصالحة برؤية ليلة القدر، وهي ليلة القدرة في آخر شهر رمضان، فيها نور سماوي يملأ كل العالم، ينكشف لبعض المصطفين الذين يبلغون أعلى منزلة على الطريق[٢]. في حين أن ابنها نفسه الذي سلك أقسى سبل الزهد لم يوهب تلك الرؤية... وما من شك في أن كثيرا من النساء المسنات في العائلات ساهمن في التشكيل الروحي لأئمة المستقبل في التصوف، سواء أكانت أم فريد كنز السكر في الهند أو أم عبد القادر الجيلاني وخالته[٣].

ولا يمكن أن ننسى في هذا السياق الدور الذي تنسبه قصص الصوفية إلى «المرأة العجوز» التي تظهر فجأة وتحذر المريد أو توضح له مسائل صوفية[٤]. كما

---

(١) (نفحات الأنس ٤٢٤ وحديقة الحقيقة ١٥٢)

(٢) (سيرة بن الخفيف ٢٠٥)

(٣) (نفحات الأنس ٦٢٨)

(٤) (قارن: منطق الطير ٢٤٣)

أن المرأة العجوز يمكن أن تمتدح على طموحها البالغ الذي قادها إلى المزايدة على يوسف حينما نصب المزاد لبيعه، لأنه:

حسبي أن يقول العدو والحبيب،

أن تلك المرأة كانت من بين من أراد شراء يوسف ـ

فهي على الأقل قد حاولت أن تصل إلى الحبيب الجميل[١] رغم معرفتها بأن ذلك في نظر الناس محاولة يائسة.

ونفس الفكر يمكن رؤيته في شخصية «المرأة العجوز» وخصوصا الأرملة، التي أصبحت في الشعر الصوفي الفارسي والشعر المصبوغ بصبغة الصوفية نموذجا للاضطهاد. فدعاؤها يمكن أن يوقف زحف جيوش، وشكواها قد تغير فكر حاكم[٢]، ونداءاتها للشرع الإلهي تستجاب دائما، لأن القرآن يحض على احترام الأرامل واليتامى والعطف عليهم. كما أن «إيمان عجائز الأمة» كان دائما ما يعتبر قدوة يحتذى بها في مقابل الجدل الحاد لدى المتكلمين العقلانيين. وربما وجدت روح بسيطة بين أولئك النساء سمواً أبديا من خلال الحب والإيمان الصادقين. وكم هي مؤثرة على سبيل المثال قصة لالا ميمونة في المغرب؛ فقد كانت امرأة زنجية فقيرة سألت قبطان إحدى السفن أن يعلمها الصلاة، إلا أنها لم تستطع أن تحفظ ما يقال بطريقة صحيحة. ولكي تسمعها مرة أخرى وتتعلمها هرولت خلف السفينة السائرة ومشت فوق الماء. وكان دعاؤها الوحيد هو «ميمونة تعرف الله والله يعرف ميمونة»، وقد أصبحت ولية من الأولياء المعظمين في شمال أفريقيا.

وهناك ولية أخرى في غرب العالم الإسلامي تختلف تمام الاختلاف عن أولئك الأتقياء البسطاء، وهي شيخة صوفية قامت بتربية أحد أكبر مفكري الإسلام لعامين كاملين. كانت تلك المرأة هي فاطمة القرطبية[٣]، التي كانت رغم عمرها البالغ ٩٥ سنة جميلة وبهية مثل فتاة شابة[٤]؛ فقد انقلبت من عجوز إلى شابة من خلال حبها لله.

---

(١) (منطق الطير ١٧)

(٢) (حديقة الحقيقة ٥٥٧)

(٣) ورد اسمها «فاطمة بنت المثنى» في الترجمة العربية من نفحات الأنس، ج ٢، ص ٨٣٣ (المترجم)

(٤) (نفحات الأنس ٦٢٩)

ذلك اللقاء الأول بامرأة تتلألأ بالجمال الإلهي، فتنثره نثرا، قد يكون هو اللقاء الحاسم الذي أنشأ في ابن عربي الميل إلى إدراك الصفات الإلهية من خلال الجمال النسائي، والنظر إلى المرأة على أنها وحي حقيقي لرحمة الله وقدرة الخلق. وقد كتب شعره العاطفي في مكة تحت تأثير سحر فتاة فارسية شابة. كما أن الباب الختامي في كتابه «فصوص الحكم» الذي يتحدث عن النبي محمد يدور حول الحديث المشهور، الذي يفيد بأن النبي «حبب إليه الطيب والنساء وجعلت قرة عينه في الصلاة». وهكذا استطاع ابن عربي أن يدافع عن فكرة أن «حب النساء من كمال العارف، لأنه موروث عن النبي وهو حب إلهي كذلك»[١]. والمرأة عند ابن عربي تكشف سر الله الرحيم، كما أن الواقع النحوي المفيد بأن كلمة «ذات» كلمة مؤنثة يعطي لابن عربي إمكانيات متعددة لاكتشاف هذا العنصر النسائي في الله. وقد لخص ر. أ. نيكلسون آراءه عندما شرح فقرة شبيهة لدى الرومي القائل بأن قدرة الله على الخلق تتمثل أحسن ما تتمثل في المرأة حتى ليمكن للمرء أن يقول «إنها ليست مخلوقة بل خالقة»[٢]. ويعتقد ابن عربي بأن:

> الله لا يمكن أن يرى منفصلا عن المادة، كما أن تمام مشاهدته يكون في المادة البشرية أكمل من مشاهدته في أي شيء آخر، وهو أكمل في المرأة منه في الرجل؛ لأنه إما يشاهد باعتباره «الفاعل» وإما باعتباره «المنفعل» أو باعتبار الاثنين معا. ولذلك فإن شاهد الرجل الحق في نفسه بالنظر إلى حقيقة أن المرأة نشأت منه فهو بهذا يتأمل الله باعتباره «فاعلا»؛ وإن لم ير أن المرأة نشأت منه فإنه يشاهد الله في «منفعل» لأنه باعتباره مخلوقا لله فهو «منفعل» في علاقته بالله، غير أنه إن شاهد الله في شخص المرأة فإنه يشاهده باعتباره «فاعلا» و«منفعلا». فظهور الله في المرأة هو ظهور «فاعل» استنادا إلى الحقيقة بأن له السلطة التامة على روح الرجل وبأنه يدفع الرجل إلى الخضوع والتسليم له، وهو «منفعل» كذلك لأنه إن تبدى في شكل المرأة يقع تحت سيطرة الرجل ويخضع لأوامره. ولهذا فإن معنى مشاهدة الله في المرأة هو مشاهدته في كلا الحالين وتلك المشاهدة أكمل من مشاهدته في أي شكل آخر يتجلى فيه[٣].

---

(١) (Ritter 480)

(٢) (المثنوي ١: ٢٤٣٧)

(٣) (شرح المثنوي ١: ١٥٥ وما بعدها)

وقد أقر ابن عربي بإمكانية حسبان النساء من بين «الأبدال» الأربعين (أو السبعة) في ترتيب الصوفية[1].

كما استخدم معاصر ابن عربي الشاعر المصري ابن الفارض الجنس النسائي في قصائده الصوفية عندما كان يتحدث عن المحبوبة الإلهية. فكانت أسماء بطلاته ليلى وسلمى وأخريات غيرهم تمثل في أبياته رموزا للجمال الإلهي والكمال.

وقد جاء أحسن تصوير بالفارسية لتأمل الجانب الإلهي في شخصية المرأة من خلال القصة العربية الأصل «ليلى والمجنون»: فقيس الذي أشرب في قلبه حب ليلى قد غاب عن وعيه أو جن (كما تبين تسميته بالمجنون). إن معادلة الحب بفقد القدرات العقلية كانت ـ كما رأينا ـ جانبا متعارفاً عليه في الخبرة الصوفية. فالمجنون كان يرى في ليلى الجمال المطلق، حتى ولو قال له الخليفة نفسه إن هناك آلاف النساء الحسناوات؛ فعين الحب لا ترى إلا الجمال، على عكس عين العقل الذي لا يمكن أن يدرك الجمال الإلهي في المخلوقات (وقد كان ذلك حال الشيطان الذي أبى أن يسجد لآدم لأنه لم يتمكن من إدراك النور الإلهي فيه). إن المجنون يرى ليلى في كل مكان؛ وكل حجر في دارها له قدسيته؛ وهو يقبل أقدام الكلاب التي سارت في طريقها، وسوف يتوحد معها أخيرا توحدا يخاف معه أن يبقى متروكا في عروقها، لأن ذلك «يمكن أن يجرح ليلى». وهذا التوحد التام يؤدي به إلى العزلة التامة ـ فهو لا يريد أن يراها أبدا لأن ظهورها الجسدي يمكن أن يحطم مشاهدتها المطلقة في القلب. وقد صار المجنون بهذا محبا صوفيا يرى الله في كل مكان، لأنه لم يجده خارج قلبه، بل وجده في أعماقه.

والمثال الكلاسيكي الآخر لدور المرأة في نظريات الحب الصوفي هو قصة الشيخ صنعان، كما رواها العطار. فالشيخ الصوفي الصالح قد عشق نصرانية، وتخلى عن كل ما يتعلق بالإسلام، وقام برعاية خنازير محبوبته (وقد أعيد بفضل الدعاء المتواصل من قبل تلامذته المهمومين به إلى حاله الأولى، كما أن فتاته قبلت الإسلام دينا). والغيبة قد حدثت هنا بواسطة شيء كان ينبغي أن يكون عند الشيخ التقي مكروها. إن قصة الشيخ صنعان ترمز إلى قوة الحب تلك التي تتخطى

---

(١) (نفحات الأنس ٦١٥)

كل الحدود ـ سواء أ كانت في هذه الحالة دينية أم اجتماعية ـ وتحدث طوفانا من المعاناة لا يمكن شرحه منطقيا، كما تؤدي بالمحب إلى حالة لم يكن يتصور حدوثها على الإطلاق. وأحيانا ما نجد في تاريخ التصوف الإسلامي مثل تلك الحالات الملموسة حيث يكون الشيء المحبوب شخصا هنودسيا أو نصرانيا، وهي شخصيات أصبحت بصفة عامة نماذج ثابتة في الشعر الفارسي. إلا أنه في قصة العطار يتجلى الجمال الإلهي مرة أخرى في شخصية نسائية، وتجربة الشيخ صنعان كان من عمقها أن حولت مسار حياة دينية عادية بسبب الاستسلام التام للحب. ولهذا أصبح الشيخ صنعان الذي «استبدل طوق الورد بحزام الكفار» شخصية محبوبة في اللغة الرمزية في الفارسية اللاحقة، كلما دخل سلطان الحب نطاق الوصف.

ولكن لنعود الآن من منطقة التأملات الصوفية السامية، ومن الأدب الكلاسيكي، إلى الحياة اليومية. فقد أعطى التصوف للنساء عددا معينا من الإمكانيات للمشاركة بجد في الحياة الدينية والاجتماعية أكثر مما أعطته المذاهب المتشددة. فيتحدث المؤرخون في أواخر العصور الوسطى عن زوايا كان يمكن للنساء أن يجتمعن فيها لسلوك الطريق الصوفي، أو لعيشن حياة دينية بصفة عامة. وكان لتلك الزوايا في مصر المملوكية شيخة تؤم الجمع في العبادة والدعاء. وكانت إحدى تلك الزوايا مكانا تأوي إليه النساء المطلقات فكان بإمكانهن البقاء هناك إلى أن يجدن فرصة للزواج مرة أخرى.

وهناك أيضاً عدد من الطرق الصوفية كانت النساء من بين أعضائها كأخوات مبتدئات. وبالرغم من أن بعض الطرق ـ كالقادرية ـ لم تسمح للنساء بالدخول إلى الأضرحة، إلا أن الحب والانبهار بالعضوات من النساء كان في العادة كبيرا. إن أكبر الإمكانيات أمام النساء جاءت من قبل الطريقة البكتاشية في تركيا العثمانية؛ فقد كن على قدم المساواة بالرجال تماما، كما كن يشاركن في الطعام الجماعي في الاحتفالات والاجتماعات ـ وهي عادة أدت بالطبع إلى صدور اتهامات للبكتاشية بسبب التغير «غير الأخلاقي» في حياتهم.

إن هناك نساء ثريات يذكرن منذ العصر المبكر باعتبارهن محسنات إلى الزوايا الصوفية، لأنهن كُنَّ يقمن بتدبير شؤون مجموعات الصوفية. وكن يمددن

الخانقاهات بالطعام والمال (مثل بيبي فاطمة التي كانت تعين الجمع لدى أبي سعيد بن أبي الخير)؛ وقد أهدت إحدى بنات الحاكم المغولي أورانجزيب تجمعا سكنيا بأكمله لمير درد وأسرته في عام ١٧٣٥، ليقيموا فيه في دلهي. إن دور النساء اللاتي كن يساندن الأنشطة الصوفية يستحق اهتماما خاصا، ويستوجب ذكره؛ حيث كان ذلك في منطقة استطاعت فيها نساء صالحات ثريات أن يجندن طاقاتهن ويفعلن الخير ببناء الزوايا، والإسهام في توسيع مؤسسات موجودة بالفعل. ولمكافأتهن على العون كُنَّ من الممكن أن يجدن العزاء والسمو الروحي في اجتماعات الصوفية. وذلك النوع من الأنشطة النسائية ـ بالإشراف على أحد الصوفية أو الدعوة للتجمع الصوفي في منازلهن ـ قد نلحظه حتى اليوم في بعض البلدان.

وهناك أسماء وليات كثيرات يجدها المرء في أرجاء العالم الإسلامي، رغم أنه لم يرد في كتب التاريخ الرسمية إلا القليل منهن؛ إلا أن الخيال الشعبي كان غالبا ما يبتدع حكايات لطيفة تؤدي في النهاية إلى ظهور ولية جديدة. وتشتهر منطقة الأناضول بعدد كبير من الأضرحة الصغيرة التي دفن فيها قليل أو كثير من نساء لهن تاريخ ـ سواء أكن فتيات قرويات بسيطات أم عذراوات ذات حسب تذكر أسماؤهن غالبا بقصص رومانسية مثل (Karyadgi Sultan أي السيدة أثلجت أو Pisili Sultan السيدة صاحبة الهريرة). وتزور هذه الأضرحة سيدات يعبرن هناك عن أمنياتهن الخاصة، وهي أمنيات تتعلق بالحياة الزوجية والأبناء وما شابهها من المشاكل. وينطبق نفس الشيء على إيران، كما أن شمال أفريقيا مليئ بالأماكن التي يحتفى فيها بالوليات من النساء؛ إلا أن أكثر منطقة يوجد فيها نساء ناسكات هي بالتأكيد الهند الإسلامية، ويكفينا هنا ذكر جهانارا كبرى بنات الشاه جهان التي انضمت مع أخيها دارا شيكوه إلى الطريقة القادرية. وقد رأى شيخها الملا شاه أنها جديرة بأن تكون خليفة له. وكتاباتها تبرهن على عمق فهمها للمسائل الصوفية. كما أن بيبي جمال خاتون (ت ١٦٣٩) ـ أخت ميان مير أول شيخ صوفي لجهانارا وأخاها دارا ـ كانت إحدى الوليات البارزات في الطريقة القادرية في زمن الاستقرار في البنجاب. ويوجد في إقليم السند المشهور بكثرة تعظيم الأولياء حكايات كثيرة عن نساء عابدات، حيث كتب الناقد ريشارد بورتون Richard Burton منذ وقت طويل قائلا: «لا بد أن نقول إنه مما يحسب للسنديين أنهم لم يتنكروا للأفضال

الدينية للجنس الضعيف»[١]. وهو يتحدث عن «فقيراني» (مؤنث «فقير») اللاتي بلغ بعضهن أحيانا درجة عالية، هي درجة «المرشد»، كما أن ملاحظاته عن إحدى أشهر الوليات في الإقليم وهي بيبي فاطمة هجراني، التي كانت «حافظة»، وأحدثت بعض الكرامات، ملاحظات أكدت صحتها كتب عديدة لعلماء سنديين عن الأولياء في الإقليم. وكأي مكان في العالم نجد في السند مجموعات كاملة من الوليات النساء مثل «هافت عفيفة» أي «السبع العفيفات» اللاتي أفلتن من مجموعة من الجنود لأن الأرض انشقت وابتلعتهم قبل أن يتمكن الجنود من الوصول إليهن؛ أو الـ «مخدراتي أبدالية» أي «المحجوبات بمكانة الأبدال» وكثيرات غيرهن[٢]. ولا يسمح للرجال أن يدخلوا المقامات الصغيرة التي خصصت لهؤلاء النساء.

وبوسع المرء أن يجد في إقليمي السند والبنجاب جانبا آخر من جوانب إجلال النساء لا يحدث في أي جزء آخر من أجزاء العالم الإسلامي، وهو عرض الروح المشتاقة في شكل امرأة. وأحيانا كانت تتغير صورة الحب الصوفي بين كيانين مذكرين إلى حب لله على هيئة حب لامرأة، كما يرد كثيرا جدا في الكتابات الفارسية، غير أنه كان من النادر تصوير الروح المشتاقة على هيئة امرأة، وكان كثيرا ما يمتزج ذلك بإشارات إلى ما ورد في القرآن عن زليخة ومريم. لكن الشعراء في النصف الغربي من الهند الإسلامية ومن السند وكجيرات إلى كشمير كانوا يتبعون التقليد الهندوسي الذي يصف الروح بأنها فتاة مشتاقة، أو زوجة مخلصة، أو عروس محبة (فيراهَني). وقد كان النموذج الكلاسيكي في الهندوسية هو نموذج كريشنا وكوبس، أي راعيات البقر (بدون ذكر الشكل الكامل لتصوف الشاكتي). وقد اقتبس تصوف السيخ تلك الصور كذلك. وإن الـ «جنان»، وهي الأغاني الصوفية لدى المجتمع الإسلامي في الهندوباكستان، تصف الروح كذلك بأنها امرأة محبة. كما أن الشعراء الأوائل الذين كتبوا بالأردية كانوا يعرفون رمزية العروس

---

(١) Richard Burton: Sind and the Races that inhabit the Valley of the Indus (1851 - 1974) repr. S. 230

(٢) إ. هـ. قدوسي: تذكرة صوفية السند (١٩٥٩)، ص ٣٥٤؛ قارن أيضا: أعظم تطاوي: تحفة الطاهرين (١٩٥٦)، ص ٩١، ١٣٨، ١٧٥.

تلك ـ مثل السيد محمد جِوْ جان في القرن السابع عشر؛ وتلك الرمزية تستخدم أكثر ما تستخدم في الحكايات الصوفية المشروحة في إقليم السند والبنجاب.

إن الشخصيات المأسوية في الحكايات السندية والبنجابية ـ مثل هير، وساسوي، وسوهني، وكثيرات غيرهن ـ تصور الروح الإنسانية باحثة عن حبيب لا يمكنها التوحد معه إلا بمعاناة لا تنتهي إلى الموت على الطريق أخيرا. والمرأة الناشز ـ وهي النفس ـ تجلس مغطاة بثياب رثة في كوخها البالي، تنتظر أن يرجع زوجها مرة، فيغطيها ويسترها بنعمته ورحمته التي لا تنفد؛ والزوجة المخلصة تنتظر رجوعه من الجزر البعيدة آتيا بالعطايا الثمينة والتوابل واللآلئ، أي النعم المعطاة لكل من يحبونه وحده دون سواه. وحتى الشعر الشعبي «بارماسا»، وهو عبارة عن أشعار تتناول الجوانب المتعددة للشهور الاثني عشر كما يشعر بها قلبٌ محب، أو حتى الأبجديات الذهبية التي كان يتغنى بها السنديون والبنجابيون، حتى هذا كله كانت تُشَبَّه فيه الروح بعروس عريسها الذي تتوق إليه هو الله أو محمد. وهذه الرمزية سمحت للشعراء بعرض مشاعر الحب والشوق والخشية والرجاء التي تشكل الموضوع الرئيسي للشعر الصوفي الكلاسيكي من خلال مصير البطلات المشهورات، وذلك في لغة نسائية بسيطة على جانب كبير من الرقة وقوة التعبير. والقارئ الغربي الواقف على اللغة الرمزية للأغنية السامية وعلى تصوف العروس في مسيحية العصور الوسطى يمكنه معرفة قيمة هذا التعبير عن الخبرة الصوفية والاستمتاع به أكثر من الرمزية العادية في الشعر الصوفي الفارسي والتركي.

ومن المثير أن نرى كيف استخدم أحد الشعراء الهندوفارسيين وهو محمد ناصر عندليب والد مير درد رمزية العروس تلك في عمله النثري «نالاي عندليب». فناصر عندليب كان يجل النساء التقيات إجلالا كبيرا، واللاتي من بينهن «من فقن كثيرا من الرجال في علمهن ومعرفتهن الصوفية وحبهن وخيريتهن»[1]. ومن المؤكد أنهن سوف يُنعم عليهن برؤية الله في اليوم الآخر. إلا أنه كان يرى كذلك أن المرأة عليها أن ترى في زوجها نائبا عن الله وهو يستشهد في ذلك بالحديث النبوي: «لو كان السجود لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها». وهذه الجملة تذكرنا بالمثل

(١) محمد ناصر عندليب: نالاي عندليب، جزء ١، ٨٣٢.

الهندوسية، لأن الزوج يعتبر فيها نائبا لله ـ غير أن الغزالي يستشهد بهذا الحديث في كلامه عن الزواج. وفي صورة مجازية يستكمل محمد ناصر تلك الفكرة؛ فهو يتناول الفكرة المعروفة بأن الإنسان هو الموطن الذي تتبدى فيه أسماء الله المتعددة وبأنه مثال مصغر للكون، ويستكمل ذلك في رمزية العروس قائلا: في اللحظة التي يتم فيها العرس تتعرف الفتاة العذراء في زوجها على صفة الجلال المهاب، بدلا من الرفق والرحمة التي تعودت عليها من قبل؛ إلا أن الزوج يبين لها أن عنفه البادي الذي ينقب به جسدها ليس إلا دليلاً على أسمى حب وبرهان على «الاتصال بلا حائل»[1]. وهنا يرتبط التقليد الهندوسي لروح العروس والتقليد الإسلامي بالاجتماع من خلال الاستسلام التام للألم.

ومن الجدير بالملاحظة أن هناك نساء حملن إلى حد كبير التعاليم الصوفية في وقت لاحق. وإن الطريق الصوفي ـ مهما دخله من حداثة ـ لم يقتصر على جذب اهتمام النساء اللاتي كن يبحثن عن التعبير عن المشاعر تعبيرا «رومانسيا» أو شاعريا ليس موجودا في الظواهر الدينية الأخرى؛ بل إن هناك ممثلات حقيقيات للخبرات الصوفية، وقائدات روحيات في اسطنبول ودلهي، وربما في أماكن أخرى، كان لهن تأثير عميق على قليل أو كثير من جماعات من المريدين الذين وجدوا العزاء والعون في حضرتهن.

وهكذا ما يزال يناسب هذا السياق الشعر الذي قيل عن رابعة واقتبسه الجامي ـ رغم أنه لم يكن يعتقد في العنصر النسائي خيرا:

ولو كان النساء كما ذُكِرنَ ... لفُضِّلَت النساءُ على الرجال
فلا التأنيث لاسم الشمس عيب ... ولا التذكير فخر للهلال

(١) السابق، جزء ١، ٥٦٠.

فهرس الأعلام

الفهرس

هذا الكتاب

الكتابة عن الصوفية أو الروحانيات في الإسلام تكاد تكون مستحيلة، فمن أول خطوة يخطوها سالك هذا الطريق يرى أمامه تلالاً ممتدة وهضاباً وعرة، لا يزداد بالسير فيها إلا استصعاباً للوصول إلى أي غاية، فيقف عند شعراء الصوفية من الفرس متلكئاً في واحة حدائق أزهارهم، أو يحاول تسلق القمم الثلجية لجبال التأملات الفلسفية النظرية، أو يبقى في سهول العامة وتعظيمهم للأولياء، أو يحاول أن يأخذ برسن راحلته إلى صحراء لا متناهية من الكتابات النظرية عن طبيعة التصوف وعن ذات الله وعن جوهر العالم، أو ربما يكتفي بإلقاء نظرة على الطبيعة وبالاستمتاع بجمال القمم العالية تغسلها أشعة الشمس في صباح باكر أو تتلون بحمرة الشفق في مساء بارد؛ أما أقصى الجبل حيث موطن طائر «السيمورغ» الصوفي فلن يصل إليه على كل حال إلا بعض من النُّخبة، ثم يدركون أنهم لم يصلوا إلا لما يجول في خاطرهم.

